Schenkel, Daniel,

Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters

Schaffhausen 1862

Das

Wesen des Protestantismus

aus den

Quellen des Reformationszeitalters

dargestellt

von

Dr. Daniel Schenkel,
Großh. Bad. Kirchenrath, Seminardirektor, Professor der Theologie und ersten Universitätsprediger in Heidelberg.

Halt zu machen auf der Bahn, auf der man sich immer weiter und weiter hat zurückdrängen lassen . . . ist es Zeit — hohe Zeit.
Hist. Briefe an einen Sorglosen.

Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage in einem Bande.

Schaffhausen.
Druck und Verlag der Brodtmann'schen Buchhandlung.
1862.

Vorwort.

Von der hiermit im Drucke erscheinenden zweiten Auflage meines Werkes über das „Wesen des Protestantismus“ hoffe ich zunächst, daß sie nicht ganz zur unrechten Zeit ans Licht getreten sein werde. Die unter „Laien“ und leider auch vielen Geistlichen noch immer weithin verbreitete Unkunde über das, was der Protestantismus nach seinem geschichtlichen Wesen eigentlich ist, und einzig und allein sein kann und will, trägt unstreitig die Hauptschuld an den Vortheilen, welche in den letzten dreißig Jahren der Katholizismus namentlich in Deutschland über den Protestantismus errungen, sowie an den Niederlagen, welche er uns seit dieser Zeit beigebracht hat und trotz seiner schweren Bedrängnisse und starken Mißgriffe noch täglich beibringt. Ein erneuertes Studium des Protestantismus an den Quellen ist darum eines der dringendsten Bedürfnisse der Gegenwart, und da unmöglich jeder Einzelne Zeit und Lust hat, den mühsamen Weg der Forschung selbst zu durchlaufen, so mag ein Werk wie dieses Manchem, hoffentlich auch in seiner jetzigen ganz veränderten gedrängteren Gestalt, die Dienste eines nützlichen Wegweisers leisten.

Um das Werk nämlich dem allgemeinen Gebrauche zugänglicher zu machen, ist es diesmal in Einen Band zusammengezogen worden. Es ist in dieser zweiten Bearbeitung

ein vollständig neues geworden. Was seit den letzten zehn Jahren über den hier bearbeiteten umfassenden Gegenstand Erhebliches im Drucke erschienen ist, habe ich dankbar benützt, und auch da, wo der gedrängte Raum mir die Angabe der Quelle nicht immer möglich machte, thunlichst auf neuere Forschungen Rücksicht genommen. Möchte diese zweite Auflage als ein nicht ganz unwillkommener Beitrag zur Förderung protestantischer Erkenntniß und Lehre, protestantischen Glaubens und Lebens, namentlich auch unter jüngeren Theologen und in den Kreisen wissenschaftlich gebildeter „Laien", eine freundliche Aufnahme finden. Möchte aus unserer Darstellung insbesondere die Ueberzeugung gewonnen werden, daß der Protestantismus nicht ein fertiges System, sondern eine im Werden begriffene weltgeschichtliche Machterscheinung ist, die noch ungeahnten Entwicklungen entgegengeht.

Die Citate sind mit sorgfältiger Auswahl, aber doch so reichlich gegeben, daß der Einblick in die Quellen und ein eigenes Urtheil darüber dem Leser möglich gemacht wird.

Heidelberg, im Oktober 1861.

Der Verfasser.

Einleitung.

Das Prinzip des Protestantismus.

§ 1.

Der Protestantismus als Prinzip religiöser Aufklärung und Restauration.

In dem Bedürfnisse einer jeden, in einem allgemeinen Gährungs- und Entwickelungsprozesse begriffenen, Zeit ist es gelegen, auf das wahre, ursprüngliche Wesen der sie vorzugsweise bewegenden Kräfte und Thatsachen zurückzugehen. Seit mehr als drei Jahrhunderten werden die Geschicke der abendländischen Völker durch die große geistige Bewegung, welche von der Reformation ihren ersten Anstoß erhielt, bestimmt und bedingt. Theilnahme für, Widerstand gegen die bewegenden Ideen entscheiden über die Weltstellung, die Culturfortschritte, die politischen und socialen Machtverhältnisse der einzelnen Völker und Staaten. Jene Ideen fassen wir nun in ihrer geschichtlichen Erscheinung unter dem Begriffe Protestantismus zusammen. Der Protestantismus ist der Geist, die Energie, die Erfüllung der Reformation. Seit seinem ersten Auftreten hat er sich darum auch nicht nur als ein religiöses Princip, sondern eben so sehr als ein alle Kreise des öffentlichen und individuellen Lebens durchdringendes geistiges, sittliches, sociales Lebenselement bewährt, gegen welches weder die Völker noch die Individuen sich gleichgültig zu verhalten vermögen. Der Protestantismus ist es auch gegenwärtig, in welchem die tiefgehenden Entwicklungskämpfe unserer Zeit ihr Verständniß und ihre Lösung finden. Freiheit oder Knechtung, Fortschritt oder Rückgang der Völker und der Geister, politische, sociale, sittliche, kirchliche Erhebung, oder Versumpfung: — Beides ist aufs genaueste an die

Stellung geknüpft, welche diejenigen, um deren Schicksal es sich handelt, zum Protestantismus einnehmen.

Schon aus diesem Grunde ist eine Untersuchung, welche zu erforschen bemüht ist, worin das Wesen des Protestantismus bestehe, eine aller Anstrengung würdige Aufgabe. Eine solche Untersuchung hat aber auch noch eine besondere Bedeutung für das deutsche Volk. Der Protestantismus hat seinen Ursprung in dem germanischen Volksstamme genommen; seine Verbreitung hat bis jetzt, wenn auch meist aus äußeren Gründen, sich fast ausschließlich auf die germanischen Völkerschaften beschränkt; die romanischen Staaten sind lange Zeit seine Todfeinde gewesen. Demnach ist der Protestantismus dem deutschen Volke blutsverwandt, Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine. Wenn das deutsche Volk das Wesen des Protestantismus nicht mehr verstände, dann hätte es aufgehört sein eigenes Wesen zu verstehen. Wenn es sich auf das Wesen des Protestantismus nicht mehr besänne, dann besänne es sich nicht mehr auf sein eigenes Wesen.

Das Wesen des Protestantismus ist nach zwei Richtungen hin einseitig und ungenügend dargestellt worden. Einerseits sollte er nichts Anderes als der Repräsentant der humanistischen Aufklärung, der Herold einer rationellen Natur-, Welt- und Gottesbetrachtung sein. Gewiß liegt in dieser Auffassung auch eine Wahrheit. Es ist unbestritten, daß der Protestantismus auch dem verwahrlosten und unterdrückten Denken zu seinem ursprünglichen Rechte verholfen und die menschliche Vernunft aus den Fesseln pfäffischen Aberglaubens und mönchischen Stumpfsinns erlöst hat. Allein gleichwohl ist er seinem innersten Wesen nach etwas ganz Anderes als lediglich eine Reaktion des Verstandes und der Bildung gegen priesterliche Bevormundung und mönchische Verfinsterung. Der Protestantismus der bloßen Verstandesaufklärung hatte seine Vertreter zur Zeit der Reformation in den Humanisten. Diese leisteten der Reformation ausgezeichnete Dienste; allein sie würden es nicht weiter als zur Gründung philosophischer und theologischer Schulen gebracht haben, und es bedurfte viel tieferer, ihnen verborgener Kräfte, um die ganze abendländische Christenheit und Cultur von Grund aus zu erneuern. Das erkennt auch gegenwärtig jede gründliche Geschichtsbetrachtung. Auch Dr. Strauß hat den Protestantismus „zunächst als eine Reaktion des Gewissens der Völker gegen die Aeußerlichkeit, mit welcher der Klerus das Werk ihrer Versöhnung mit Gott betrieben hatte“*), bezeichnet. Hase ist

*) Die christliche Glaubenslehre 1, 45.

der Ansicht, daß er sich erst in dem freien Selbstbewußtsein des religiösen Geistes vollende*). Sogar Ludwig Feuerbach giebt dem Protestantismus das Zeugniß, daß nicht Verstandesaufklärung der bewegende Gedanke in ihm ist, wenn er ihm den Vorwurf macht, er habe nur das menschliche Fleisch, aber nicht die menschliche Vernunft emanzipirt**). Er hat zwar — das behaupten wir gegen Feuerbach — auch die menschliche Vernunft emanzipirt, aber er ist nicht zunächst und nicht vorzugsweise aus einem Vernunftbedürfnisse hervorgegangen. Die eben ausgesprochene Behauptung, daß der Protestantismus die Vernunft emanzipirt habe, wird nun freilich von anderer Seite entschieden bestritten. Es wird überhaupt geläugnet, daß derjenigen Ansicht, welche den Protestantismus als den Träger intellektueller Aufklärung betrachtet, etwas Wahres zum Grunde liege. Noch neuerlich ist dieselbe als eine durch und durch unhistorische, als das schroffste Gegentheil einer ächt geschichtlichen Ansicht der Dinge***), gebrandmarkt worden. Es ist versichert worden, daß der Protestantismus gar nicht den Glauben der alten Kirche habe reformiren, sondern in seinem Bekenntniß vielmehr habe aufzeigen und siegreich darlegen wollen, wie er nicht einen neuen Glauben einzuführen, sondern nur den apostolischen zu wahren oder herzustellen beabsichtigt habe.†) Man hat von diesem Standpunkte aus die Reformation als eine „Rekonstruktion", als eine wahre Rückkehr und Rückbildung zur apostolischen Kirche bezeichnet, ja es ist sogar in allem Ernste der Vorschlag gemacht worden, den Ausdruck Reformation mit dem Ausdrucke „Rückbildung" zu vertauschen ††). Der Protestantismus wäre hiernach wesentlich Restauration, Wiederherstellung des altchristlichen Kirchenthums in gesetzlichen Formen, ohne die Schöpferkraft des lebendigen apostolischen Geistes. Dieser restaurativen Richtung ist bis dahin Alles eher gelungen als die Wiederherstellung des Urchristenthums. Weit eher bildet sie zu der urchristlichen Zeit einen unversöhnlichen Gegensatz. Während in der alten Kirche das christliche Leben noch in lebendigem Flusse sich zeigt, von krystallisirenden Formeln und Einrichtungen kaum die ersten Spuren sich vorfinden, dagegen verschiedene Lehrtropen und mehrfache Verfassungstypen in freier

---

*) Ev. protest. Dogmatik 5. A., 8.

**) Wesen des Christenthums, 521 (2. A.)

***) Thiersch, Vorlesungen über Kath. und Prot. 2. A. 1, 20.

†) Rudelbach, hist. krit. Einl. in die Augsb. Conf., 41 f.

††) Oskar Bagge, die Schwert des Herrn und Gideon, 1, 64.

Mannichfaltigkeit neben einander sich gruppiren: ist umgekehrt jene Richtung bestrebt, den christlichen Geist in feste Formen zu bannen und die freie Entwicklung durch gesetzliche Schranken zu hemmen.

Damit verräth sie aber nur, daß sie eigentlich einem katholischen Zuge folgt. Das ist ja das eigenthümliche Merkmal des katholischen Standpunktes, daß er den Inhalt des christlichen Geistes an kirchengesetzliche Formen bindet. Um die Substanz des christlichen Lebens, welche die kirchlichen Formen in sich tragen, handelt es sich bei dem Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus in erster Linie nicht. Auch die Substanz der Wahrheit wird zum Irrthum, wenn es der Wahrheit an der Möglichkeit gebricht, sich einen Ausdruck nach dem ihr innewohnenden Bedürfnisse zu geben. In den stagnirenden Formen der äußern Legalität ist der sittliche Geist des alttestamentlichen Bundesvolkes erstorben; in todte Satzungen verwandelt, sind die aus der frischen Bewegung der apostolischen Zeit auf die spätern Generationen gekommenen christlichen Ueberzeugungen und Ordnungen zu Gewissensstricken geworden.

Demgemäß lösen sich die beiden dargelegten, scheinbar entgegengesetzten, Auffassungen von dem Wesen des Protestantismus gleicherweise in sich selbst auf. Der Protestantismus der Aufklärung kann sich grundsätzlich über den Standpunkt einer bloßen Schultheologie nicht erheben. Nun hat sich aber der Protestantismus aller Schultheologie zum Trotze als ein weltgeschichtliches Lebensprinzip erwiesen*) und kann daher nicht ein bloßes Schulprodukt sein. Der Protestantismus der Restauration läßt sich grundsätzlich vom römischen Katholizismus nicht unterscheiden. Nun hat sich aber der Protestantismus, allen römischen Restaurationsversuchen gegenüber, als eine freie Lebensmacht bewährt, und kann mithin keine Wahlverwandtschaft mit Anschauungen haben, welche ihre aufrichtigen Freunde in das römisch katholische Kirchenthum zurückführen müssen. Zwar liegt auch der Ansicht, daß der Protestantismus ein Rückgang auf das Urchristenthum sei, eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Der Protestantismus kennt kein höheres Ziel, als die vollkommenste Offenbarung des Christenthums innerhalb seiner völkergeschichtlichen Entwicklung zu werden. Will er doch dem Christenthum gerade den Ausdruck und die Gestalt geben, welche den Bedürfnissen der Zeit, den Erfordernissen einer fortgeschrittenen Wissenschaft und

*) Vgl. meinen Artikel Protestantismus in Herzogs Realencyclopädie.

Bildung, der geistigen und sittlichen Entwicklungsstufe der christlichen Völker die angemessenste ist. Aber eben darum kann er unmöglich eine bloße Restauration dessen sein, was vor Jahrhunderten schon einmal da gewesen ist; was einmal da gewesen ist, läßt sich überhaupt nicht mehr in derselben Form hinstellen; das wahrhaft Lebendige lebt nur einmal. Vergangene Zustände lassen sich wohl nachahmen, aber nicht nochmals in den Kreis der geschichtlich lebendigen Thatsachen zurückzaubern. Insbesondere Epochen von unbedingt schöpferischer Bedeutung und Wirkung, in deren ganzer Beschaffenheit es liegt, einzigartig in sich selbst und maßgebend für alle Zeiten zu sein, sträuben sich gegen jeden Versuch einer Restauration. Jede Restauration geht auf Wiederherstellung vergangener geschichtlicher Formen; und gerade die Form des Urchristenthums kann niemals wiederkehren. Dagegen war der Protestantismus allerdings genöthigt, auf die ursprünglichen Quellen des christlichen Geistes zurückzugehen, weil in ihnen die ewige Substanz aller wahren Religion enthalten ist. Wenn in der Urgeschichte des Christenthums die höchste religiöse Wahrheit geoffenbart wurde, wenn in der Person Christi selbst dem Menschen das ewig befriedigende Verhältniß zwischen ihm und seinem Gott aufgeschlossen ist, und wenn im Verlaufe des Mittelalters gerade dieses Verhältniß wieder verdunkelt und gestört wurde: dann lag es ohne Zweifel in der Aufgabe des Protestantismus, zu den ersten Anfängen des Christenthums hinabzusteigen, und auf's Neue aus dem ursprünglichen, ewig frischen, unmittelbaren Born der christlichen Urkunden sein eigenes Wesen und Leben zu schöpfen.*)

---

§ 2.

Der Protestantismus als die Negation des Paganismus und Judaismus.

Wodurch ist nun aber die Erhaltung und Fortbildung der ursprünglichen lautern christlichen Wahrheit gehindert, und jener Zustand innerer Fäulniß und drohender Auflösung in der mittelalterlichen Kirche herbeigeführt worden, welcher den ernstern religiös und sittlich angeregten Geistern die Reform zur unabweislichen Gewissenssache machte? Die vorchristlichen Völker waren in ihrer großen Mehrheit Heiden; ein Volk — das Volk der Juden — hatte, umgeben

---

*) Vgl. meine christl. Dogmatik, Bd. I., Lehrstück 25, 427.

von den heidnischen Völkermassen, den Glauben an den einen lebendigen Gott und die Ehrfurcht vor dessen überweltlicher Heiligkeit bewahrt. Der Paganismus hatte aber zur Zeit Christi bereits an einer Lebensfähigkeit zu zweifeln angefangen; Scepticismus hatte ihn zerfressen, Immoralität vergiftet. Der Judaismus hatte, in schroffem Gegensatze zu dem weltsüchtigen Naturalismus des Heidenthums, einen gesetzlichen Rigorismus ausgebildet, der durch rabbinische Buchstäbelei und peinlichen Formenkram Sinn und Geist des Gesetzes tödtete. Gleichwohl war das Judenthum in Folge seines nationalen Zerfalls und der kosmopolitischen Ausbreitung seiner Angehörigen auf allen Gebieten der civilisirten Welt eine geistige Universalmacht geworden; es rang mit dem Paganismus in einem nicht hoffnungslosen Zweikampfe. Allein auch in ihm waren die Keime der Zersetzung, wiewohl in einer dem Heidenthume gerade entgegengesetzten Richtung, vorhanden. Der Einheitspunkt des Judenthums im Tempel, der Jahrhunderte lang durch den imponirenden Ernst des Opferkultus und den Glanz der von großen heilsgeschichtlichen Erinnerungen getragenen national-religiösen Feste die auseinanderstrebenden Theile des Volkes zusammengehalten hatte, war in Folge der ausländischen Zerstreuung unwiederbringlich verloren. Während die heidnische Religion sich in philosophischem Schulgezänke auflöste, zerfiel die jüdische in theosophischer und rabbinischer Sektenbildung. Während in dem heidnischen Staate das religiöse Volksleben immer mehr von Sittenlosigkeit untergraben wurde, so zersetzte sich dasselbe im jüdischen Gottesstaate unter der ätzenden Wirkung gewissenloser Bigotterie.

Das Christenthum war die Erfüllung der im Heidenthum nur geahnten, im Judenthum nur verheißenen Wahrheit von einer ewigen, thatsächlichen, geschichtlich immer herrlicher sich vollziehenden Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Es zeigte dieselbe als eine neue, durch die gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers und die Kraft des von ihm ausströmenden heiligen Geistes, weltgeschichtlich vermittelte Thatsache auf. Im Heidenthum hatte sich Gott durch seine Schöpfung, im Judenthum durch seine Gesetzgebung geoffenbart; das Heidenthum war wesentlich Naturreligion, das Judenthum Gesetzesreligion. Der Irrthum des Heidenthums war einseitiger Naturalismus, der Irrthum des Judenthums einseitiger Hierarchismus. Beide Irrthümer haben das mit einander gemein, daß sie die Wahrheit des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen durch falsche Vermittelungen verdunkeln.

Im Heidenthum erscheint das Göttliche durch Gegenstände, Kräfte, Erscheinungen sinnlicher Art bedingt; es ist außerhalb der endlichen, den Veränderungen in Raum, Zeit, Form, Zahl unterworfenen, Welt gar nicht wirklich vorhanden; das Endliche wird deßhalb als Unendliches, die Natur als Gottheit vorgestellt. Im Judenthum ist das Göttliche durch gesetzliche Aufstellungen, Symbole, Typen vermittelt; der vermittelnde Faktor ist zwar niemals die Natur an sich; die Natur ist nur Sinnbild und Abbild des göttlichen Gedankens. Allein so lange die Wahrheit zu ihrer Selbstoffenbarung noch eines Bildes bedarf, so lange sind die göttlichen Ideen noch nicht Thatsachen geworden, und eine Religion, deren Wesen in einem vielverschlungenen Gewebe von symbolischen, typischen und allegorischen Kundgebungen gipfelt, muß früher oder später, nämlich dann, wenn ihre Sinnbilder ihre geschichtliche Erfüllung gefunden haben, ihre weltgeschichtliche Bedeutung verlieren.

Im Christenthum ist die Wahrheit des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, frei von allen falschen (naturalistischen oder theokratischen) Vermittelungen, mit Hülfe einer einzigartigen schlechthin urbildlichen, weltgeschichtlichen und heilsgeschichtlichen, Persönlichkeit, dem Bewußtsein der Menschheit aufgeschlossen; Gott selbst ist Mensch geworden, der Mensch dadurch in die volle Gemeinschaft des Denkens, Wollens, Lebens mit Gott im innersten Grunde seiner Persönlichkeit aufgenommen worden. Indem das Christenthum das Heidenthum und das Judenthum überwand, eignete es sich zugleich die Wahrheit beider an. Christus hat die Natur zu einem Tempel Gottes geweiht durch den heiligen Geist*); und er hat das Gesetz des Buchstabens in das Leben der Freiheit verwandelt durch die Alles erfüllende Liebe**).

Dadurch nun aber, daß das Christenthum die Wahrheit des Paganismus und Judaismus in sich aufnahm, war auch die Möglichkeit mit aufgenommen, daß ihre Irrthümer noch einmal zu vorübergehender Geltung kamen. Schon in der apostolischen Gemeinschaft macht sich durchgängig die Differenz zwischen einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen Richtung bemerklich. Im Ebionitismus überwiegt das jüdische, im Gnosticismus das heidnische Element. Die altkatholische Kirche nimmt einen erfolgreichen Kampf mit beiden Irrthümern

*) 1 Cor. 3, 16.
**) Röm. 13, 10; 2 Cor. 3, 12.

auf; aber es gelingt ihr doch nur sehr unvollkommen, denselben die Spitze abzubrechen. Das jüdische Priesterthum geht mit dem Tempel unter; allein ein christliches Priesterthum mit weit umfassenderen Ansprüchen auf Sonderautorität und Amtsgewalt, über Gewissen und Geister, über Fürsten und Völker, tritt an seine Stelle. Die Götzenaltäre werden zerbrochen, die Götzentempel in christliche Kirchen umgewandelt; aber mit den heidnischen Völkerkonglomeraten, welche unbekehrt in den geschlossenen Ring des christlichen Staatskirchenthums hineingezwungen werden, dringen auch heidnische Vorstellungen, Sitten und Unsitten ein. Daher erklärt es sich, daß göttliche Wirkungen auch innerhalb der christlichen Lehrbildung auf's Neue von Naturvorgängen abhängig gedacht werden. Der Katholicismus des Mittelalters erscheint größtentheils als eine Restauration von jüdischen Institutionen und heidnischen Vorstellungen, ein Gemengsel von Theokratie und Magie, von Priesterthum und Ritterthum, das nur so lange die christlichen Völker einigermaßen befriedigen konnte, als ihre eben erst aus dem Kindheitszustande sich emporarbeitende wundersüchtige Phantasie das vollständige Uebergewicht über Gewissen und Intelligenz behielt.

Insofern war es allerdings nicht unbegründet, wenn in neuerer Zeit der Versuch gemacht wurde, das Wesen des Protestantismus als vorherrschende Protestation gegen den Paganismus und Judaismus in der christlichen Kirche zu begreifen.*) Die mittelalterliche Kirche war naturalistisch und hierarchisch geworden, und ihr Rückfall in die Irrthümer des Heidenthums und des Judenthums so stark, daß eine Verbesserung an Haupt und Gliedern eine Lebensfrage für sie war. Allein so entschieden gegen die herrschenden Irrthümer nach jenen beiden Seiten protestirt werden mußte, so wenig würde das bloße Protestiren einen Umschwung von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie den Protestantismus, hervorgebracht haben. Es konnten nicht blos negative, es mußten ganz positive religiöse und sittliche Kräfte auf's neue zu geschichtlicher Geltung gelangen, um den Ausschreitungen und dem Verderben der mittelalterlichen Kirche einen Damm zu setzen, und den gesunden Entwicklungsprozeß in der christlichen Kirche wieder herzustellen. Dadurch, daß das Wesen des Protestantismus als Protestation gegen den Paganismus und den Judaismus in der christlichen Kirche aufgefaßt wird, wird daher nur

---

*) Zuerst von Herzog, in Tholuks lit. Anzeiger 1839, und von A. Schweizer, die Glaubenslehre der evangel. ref. Kirche, 1, 15.

die zunächst liegende Ursache seiner Entstehung, nicht aber die Substanz seines Wesens selbst angezeigt. Es ist zwar richtig, daß das Wesen des Protestantismus nur aus seinem Gegensatz zum Katholizismus begriffen werden kann*); allein es frägt sich, worin das den Gegensatz bildende, das eigentlich unterscheidende Merkmal desselben zu finden ist?

---

§ 3.

Der Protestantismus als die Synthese des subjektiven Freiheitsgefühles und des objektiven Wahrheitsbesitzes.

Dr. Baur ist der Ansicht, daß der allgemeinste Unterschied, auf welchen das Wesen des Protestantismus und des Katholicismus zurückzuführen sei, das verschiedene Verhältniß sei, in welches das Aeussere und das Innere der Religion zu einander gesetzt werden können; so äußerlich der Katholicismus, so innerlich ist der Protestantismus.**) Das Prinzip des Protestantismus wäre hiermit das Prinzip der Subjektivität. Allein auch Baur räumt ein***), daß das Prinzip der Subjektivität im Protestantismus nicht so zu verstehen sei, als sei derselbe seinem ganzen Wesen nach nichts Anderes als die freie Subjektivität, oder die Autonomie des Subjekts. Er erklärt ausdrücklich: wenn die Tendenz des Protestantismus auf der einen Seite dahin gehe, in dem Selbstbewußtsein des Subjekts den Punkt zu erfassen, in welchem dasselbe nur sich selbst habe, so werde es auf der andern eben so sehr getrieben, sich in den absoluten Urgrund des göttlichen Wesens zu versenken, um in ihm seiner Abhängigkeit und Endlichkeit, seiner ganzen Negativität, sich bewußt zu werden. Es schließt sich also nothwendig dem Momente der Subjektivität ein Moment der Objektivität an. Die Frage wäre nun, in-

---

*) Baur, das Prinzip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung, theol. Jahrbücher, von Baur und Zeller, 1855, 73 f.

**) Vgl. Zeller, das theol. System Zwingli's, theol. Jahrbücher, 1853, 99 f.: „Was den Protestantismus vom Katholicismus unterscheidet, ist in letzter Beziehung die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Inneren und dem Aeußeren der Religion, zwischen der Gesinnung und der That, zwischen dem Glauben des Einzelnen und der Lehre der Kirche, zwischen dem religiösen Bewußtsein und den positiven Hülfsmitteln der Frömmigkeit."

***) Entgegen meinen frühern Ausstellungen gegen seine Entwicklung, theol. Jahrb. 1847, 309, vgl. theol. Jhrb. 1855, 14. f.

wiefern beide als gleichberechtigte Momente derselben Begriffseinheit zu begreifen sind? Bei Beantwortung derselben kommt aber Baur auf seine ursprüngliche Behauptung zurück, daß in keinem Falle das Prinzip der Subjektivität als die wesentliche Bestimmung des Protestantismus aufgegeben werden darf. Die Idee der Freiheit ist das prinzipielle Element des protestantischen Daseins. Dem Protestantismus ist jene Energie des Selbstbewußtseins, die zum Begriff des wahrhaft freien sittlichen Subjekts gehört, wesentlich eigen; vermöge ihrer stützt das Subjekt allen Autoritäten gegenüber sich einzig nur auf das, was seine eigene freie Ueberzeugung es als unwiderlegliche Wahrheit erkennen und unabhängig festhalten heißt; nur in dieser Freiheit kann das Seligkeitsinteresse des Subjekts sich genügen*).

Unstreitig ist es richtig, daß das Moment der freien Subjektivität wesentlich zum Protestantismus gehört, daß wir uns ohne jene Energie des Selbstbewußtseins, welche Baur so nachdrücklich betont, den Protestantismus gar nicht zu denken vermögen; aber es ist eben so gewiß, daß das Wesen des Protestantismus mit jener Freiheit des Subjekts noch nicht zusammenfällt. Die subjektive Freiheit als bloße Negation der herkömmlichen Autoritäten ist an sich unfähig, als welt- und heilsgeschichtliche Potenz aufzutreten und eine religiöse Gemeinschaft zu stiften, wie dies der Protestantismus gethan hat. Schon damit war ein bedeutender Fortschritt zur richtigeren Erkenntniß des Wesens des Protestantismus bezeichnet, daß die subjektive Freiheit näher bestimmt, daß sie nicht bloß als intellektuelle, sondern auch als ethische Thätigkeit, ja als Zusammenfassung beider aufgefaßt wurde**). Hiernach erscheint die Reformation nicht vorzugsweise als eine Auflehnung des intellektuellen Geistes wider den intellektuellen Zwang, sondern als eine Erhebung des sittlichen Geistes, des Gewissens, wider die sittliche Erniedrigung und den Gewissenszwang. Und da das Gewissen die Synthese des religiösen und sittlichen Faktors ist***), so ist demzufolge der Protestantismus aus einer Erhebung des religiös-sittlichen Geistes überhaupt hervorgegangen. Eben darum war er seiner Entstehung nach weder humanistische Aufklärung noch urkirchliche Restauration. Das Gewissen ist der Punkt im Innersten des Selbstbewußtseins, welcher mit dem ewigen Wahrheitsgrunde selbst zusammengeschlossen

*) Theol. Jahrbücher, 1847, 375. f.

**) Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, 27. f.

***) Meine christl. Dogmatik I., 146. f.

ist, in welchem das Subjekt den Urgrund aller Dinge in seiner eigenen Lebens- und Wesensmitte hat. Im Gewissen hat der Mensch als solcher das Bewußtsein von seinem ewigen Heil*). Der Protestantismus ist daher wesentlich zunächst eine Gewissensthat, und unterscheidet sich darin prinzipiell von dem Katholicismus, der ein Kunstwerk der Hierarchie ist.

Damit ist aber freilich das Wesen des Protestantismus nur vorläufig und keineswegs vollständig beschrieben. Das Gewissen, als das Selbstbewußtsein des Subjekts in der Form des Gottesbewußtseins, ist darauf angelegt, aus sich selbst herauszugehen; erst in der geschichtlichen Fülle des Wahren und Guten, in dem unerschöpflichen Reichthum des sich selbst offenbarenden göttlichen Wesens und Wirkens findet es sich gesättigter und kräftiger wieder. Darum ist das Gewissen im Menschen das Organ zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung**). Es ist nicht möglich, das Wesen des Protestantismus zu beschreiben, ohne die Stellung mit in's Auge zu fassen, welche der Protestantismus zur göttlichen Offenbarung einnimmt. In seinem unabweislichen, ihm von Haus aus innewohnenden, Bedürfnisse, Gottes nach dem ganzen Umfange seiner Kräfte und Wirkungen in den Gütern des Heils, bewußt zu werden, muß sich das Gewissen aller derjenigen Elemente erwehren, welche sich ihm fälschlich als Offenbarungen Gottes aufdrängen wollen. Hierin liegt der schwere Irrthum des römischen Katholicismus, daß er einen Apparat von angeblichen Heilselementen aufstellt, welche in Wirklichkeit keine Heilselemente sind, daß er die Gewissen auf Thatsachen, als auf göttliche Selbstoffenbarungen, verpflichten will, welche keinen Anspruch darauf haben, von Gott gewollt, durch Gott gewirkt zu sein. Weder der katholische Lehrbegriff, noch Verfassung und Cultus der katholischen Kirche lassen sich auch nur von ferne als Ausflüsse der göttlichen Offenbarung nachweisen. Dieselben sind rein

---

*) Baur, unverkennbar durch die neuesten Untersuchungen über das Wesen des Protestantismus angeregt, definirt dasselbe (theol. Jahrbücher, 1855, 16) als das Streben des freien, selbstbewußten Subjekts, die Gewißheit seines Heils dadurch zu erlangen, daß es, in dem Bewußtsein seiner Freiheit, die alleinige Ursache seiner Beseligung in der absoluten Causalität Gottes erkennt. Der Prot. ist aber seinem Wesen nach nicht nur ein Streben, sondern eine Thatsache des freien, selbstbewußten Subjektes, der Protestant wünscht nicht erst das Heil zu erlangen, sondern ist sich dessen gewiß, es bereits erlangt zu haben, und wenn er im Bewußtsein seiner Freiheit die alleinige Ursache seiner Beseligung erkennt, so kann er diese Ursache nicht allein in der absoluten Causalität Gottes erkennen.

**) Meine Dogmatik, I, 14. Lehrst., 223 ff.

menschliche, zu größtem Theile durch sündliche Absichten und Mittel entstandene, Institutionen. Wenn nun gleichwohl der Katholicismus denselben das Gewissen unterwerfen will, so bleibt diesem nichts übrig, als gegen die ihm gewaltsam aufgedrungenen angeblichen Heilselemente und Heilsthatsachen Protest zu erheben. Daher finden wir innerhalb der Entwicklungsgeschichte des Katholicismus eine fortlaufende Reihe von Gewissenserhebungen gegen den angemaßten hierarchischen Druck, die nur dadurch gedämpft werden können, daß das Recht und die Freiheit des Gewissens selbst unterdrückt wird. Auch der Protestantismus ist zunächst als eine solche Gewissenserhebung gegenüber den römisch-katholischen Heilsfiktionen aufgetreten. Und zwar hat das protestantische Gewissen sich dabei nicht blos auf sich selbst berufen, es hat die Kraft des Widerstandes nicht blos aus sich selbst geschöpft; es hat sich sofort, über sich selbst hinausgehend, in die göttliche Heilsoffenbarung vertieft, und aus dieser die reine schlechthinige Wahrheit zu schöpfen versucht. Es hat das allerdings gethan mit Freiheit; ohne Freiheit des Subjekts keine Wahrheit des Objekts; Freiheit und Wahrheit sind ein Zwillingsgestirn, unzertrennlich mit einander verschlungen; aber die Freiheit des Subjekts als solche ist noch nicht Protestantismus; sie ist es erst in der Form selbstbewußter Gewissensaktion, von dem Bewußtsein getragen, daß sie recht frei in der objektiven Wahrheit wird, daß das Subjekt um so freier wird, je bewußter und umfassender es die Wahrheit in sich aufnimmt, daß in dem größtmöglichsten Wahrheitsbesitz auch das größtmöglichste Freiheitsgefühl gegeben ist*).

---

§ 4.

Der Protestantismus als Auflösung der Kirche.

Unter dieser Voraussetzung wäre der Protestantismus nun aber eine lediglich individuelle Erscheinung; es gäbe wohl Protestanten, aber keine protestantische Gemeinschaft; wie sich eine protestantische Kirche gebildet hätte, wäre von da aus noch nicht zu begreifen. Daher ist auch in neuerer Zeit mit eben so viel Scharfsinn als Tiefsinn der Gedanke durchgeführt worden, daß mit dem Siege des Protestantismus die „Kirche" grundsätzlich ein Ende genommen habe. „Der entscheidende Wendepunkt, sagt Rothe, mit welchem das Christenthum seine kirchengeschicht-

---

*) Joh., 8, 32: „Die Wahrheit wird euch frei machen."

liche Periode durchbricht und in seine politisch-geschichtliche hinüberschreitet, ist die Reformation. In ihr hat das Christenthum selbst im Princip die Kirche aufgehoben*)." Die Reformation wäre demgemäß keine Kirchenverbesserung, sondern umgekehrt eine Zurückführung der Kirche auf ein Kleinstes als Nothbehelf, eine Flucht der Menschheit aus dem Kirchenzwange auf das Gebiet des an sich Sittlichen, um auf ihm die Fahne des Christenthums aufzupflanzen für alle Zukunft. Es liegt eine nicht genug zu beherzigende Wahrheit in der Behauptung, daß der evangelische Protestantismus nicht vorzugsweise „Kirche" ist, sondern eine eigenthümliche Form des Christenthums überhaupt. Es liegt eine beachtenswerthe Erfahrung in dem von Rothe hervorgehobenen Umstande, daß der Protestantismus bis auf diese Stunde es nicht zu einer selbstständigen kirchlichen Erscheinung, nicht zu einem eigenthümlichen kirchlichen Verfassungsorganismus gebracht hat, daß er sich überhaupt nicht als religiöse Gemeinschaft geltend zu machen vermochte. Allein, wenn es auch nicht die kirchliche Gemeinschaft als solche ist, in welcher der Protestantismus sein Wesen darzulegen, seine Aufgaben zu lösen hat, so folgt daraus keineswegs, daß er nicht die wesentliche Bestimmung habe, eine Gemeinschaft zu gründen, in der Gemeinschaftsform zu seinem vollen Selbstbewußtsein, zur Entfaltung seiner Kräfte, zur Verwirklichung seines weltgeschichtlichen Berufs zu gelangen**). Alle Beschreibungen des Protestantismus, welche sein Wesen in bloß individuell-sittlichen Zuständen oder Thätigkeiten aufgehen lassen, sind in der That doch ungenügend und unvollständig. Erfahrungsgemäß hat sich der Protestantismus als gemeinschaftbildende, völkersammelnde, staatenverknüpfende, als weltgeschichtliche, ja menschheitliche Macht bis dahin hervorgethan.

---

§ 5.

Der Protestantismus als Prinzip christlicher Gemeindebildung.

Das hat Schleiermacher richtig erkannt, wenn er von der Reformation sagt, daß sie nicht blos eine Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen gewesen sei, sondern „eine eigenthüm-

*) Theol. Ethik, III., 1011. Vgl. ähnliche Aeußerungen Fichte's in der Note a. a. O.

**) Nach Rothe, (theol. Ethik, 1, 418 ff., gehen zuletzt die besonderen religiös-sittlichen Gemeinschaften in die schlechthin allgemeine, den vollendeten Staat, auf, der

liche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft" hervorgebracht habe*). Wenn er den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus vorläufig so faßt, daß der erstere das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältniß zu Christo, der letztere umgekehrt das Verhältniß zu Christo von dem Verhältniß des Einzelnen zur Kirche: so hat diese Beschränkung freilich den Fehler, daß sie den Begriff „Kirche" im protestantischen wie im katholischen Sinne als gleichbedeutend nimmt, während der Protestantismus unter Kirche etwas ganz Anderes versteht als der Katholicismus. Dieser versteht unter Kirche die von außen hierarchisch gegliederte Kirchenverfassung, jener die von innen heraus gestiftete Glaubensgemeinschaft derer, welche den größtmöglichsten Wahrheitsbesitz mit dem größtmöglichsten Freiheitsgefühle verbinden. Wäre der Protestantismus nur die Verwirklichung möglichster individueller Freiheit mit dem Streben nach persönlichem Wahrheitsbesitze, so hätte der römische Katholicismus den unverhältnißmäßigen Vortheil vor ihm voraus, daß vereinzelten und zerstreuten Individuen die enggeschlossene Einheit einer weltbeherrschenden Institution gegenüberstände, an welcher die isolirten Bestrebungen zersplitterter Kräfte erfolglos sich brechen müßten.

Der falschen Form christlicher Gemeinschaft muß daher die wahre entgegengestellt werden; jeder Irrthum läßt sich nur durch die entgegengesetzte Wahrheit überwinden. Das Prinzip des Protestantismus ist wesentlich *gemeinschaftbildend*, aber nicht in der Art des römischen Kirchenthums, oder irgend einer hierarchischen Organisation. Da der Protestantismus die objektive Wahrheit *nothwendig in der Form individueller Freiheit hat*, da in jeder anderen Form die Wahrheit selbst unwahr wird, so hat er die Fesseln der hierarchischen Institution zerschlagen müssen. Die protestantische Gemeinschaft schließt für ihre Glieder die Zulässigkeit eines moralischen oder physischen Zwanges gänzlich aus. Sie bildet sich durch freie Vereinigung Solcher, welche die höchste Wahrheit in der Freiheit besitzen, sich dieses Besitzes gemeinsam freuen und die Güter desselben nicht nur für sich in immer vollerem Maße gewinnen, sondern auch der Menschheit in immer reicherer Fülle mittheilen wollen. Das Wesen des Protestantismus besteht daher — allgemein ausgedrückt — in der *freien Gestaltung christlicher Gemeinschaft vermittelst gewissenhaf-*

---

wesentlich ein schlechthin religiöser und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Wortes ist.

*) Der christl. Glaube, I., § 24.

ter persönlicher, möglichst umfassender und vollkommener, Wahrheitsaneignung.

Es ist von Wichtigkeit, daß die Erkenntniß der freien gemeinschaftbildenden Aufgabe des Protestantismus sich immer mehr Eingang verschaffe. Der Ruf nach „Kirche" in unserer Zeit, auf wie Bedenken erregende Irrwege er auch bereits geführt hat, entspringt immerhin der richtigen Ahnung, daß der Protestantismus bei der religiösen, geistigen, sittlichen Befreiung des Individuums nicht stehen bleiben darf, daß er auch die Völker, die Staaten, die Menschheit zu befreien hat, was er nur durch Bildung einer alle Völker umfassenden möglichst universellen Gemeinschaft vermag. Seine Bestimmung ist deßhalb keine unmittelbar politische; so richtig es ist, daß die politischen Aufgaben sich nur in Verbindung mit den religiösen lösen lassen, und so gewiß der Protestantismus auch die Kraft zur Herstellung eines vernunftgemäßen, geistig und sittlich befriedigenden, Staatslebens in sich trägt. Die Bestimmung des Protestantismus ist eine religiös-sittliche, die höchste Bestimmung des menschlichen Geistes; er soll die Idee des Christenthums im Gegensatze zu dem falschen Kirchenthume, das die Idee des Christenthums theilweise bis zum Verschwinden verdunkelt hat, im Leben der Menschheit verwirklichen. Mit dem Christenthum, als dem innigsten Band religiös-sittlicher Gemeinschaft, Staaten und Völker dauernd zu verbinden, dem zersetzenden Particularismus der Selbstsucht entgegen zu wirken und die Nationen unter dem Kreuze zu innerm Frieden, geistiger Erhebung, thätiger Menschenliebe zu vereinigen: das ist die wesentliche Bestimmung des Protestantismus.

---

§ 6.

Die angeblichen zwei Principien des Protestantismus.

Der Protestantismus muß daher als ein organisches Ganzes begriffen werden, und es ist irreleitend, wenn gewöhnlich von mehreren Principien desselben die Rede ist. Wenn man sagt: die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben sei das (sogenannte) materiale Princip des Protestantismus*), so wird ein wesentliches Moment des Protestantismus mit einem Princip desselben verwechselt. Durch den Glauben wird ein Mensch Christ und Protestant, aber schon

*) Vgl. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik 1, 259 ff.

deßhalb, weil der Glaube als solcher noch lediglich der Region des individuellen Lebens angehört, kann er nicht als das bezeichnet werden, wodurch der Protestantismus als weltgeschichtliche Macht sich von dem Katholizismus unterscheidet. Auch ist der rechtfertigende Glaube ein dogmatischer Begriff geworden; zwischen den protestantischen und katholischen Theologen ist darüber Streit; es kann aber unmöglich das Wesen des Protestantismus mit einem Begriffe bezeichnet werden, der an sich selbst nicht deutlich, sondern controvers, und darum zu seinem richtigen Verständnisse erst einer genaueren Beschreibung bedürftig ist. Ganz unangemessen ist es, die h. Schrift, oder die ursprüngliche Offenbarung in derselben, als formales Princip des Protestantismus zu bezeichnen. Wenn die heilige Schrift als Offenbarungsurkunde der Maßstab ist, gemäß welchem Alles, was sich seinem Ursprunge nach als göttliche Offenbarung nicht rechtfertigen läßt*), von der christlichen Wahrheitssumme ausgeschieden werden soll: so ist sie eben damit nicht die Grundkraft des Protestantismus selbst, sondern nur ein geschichtliches Kriterium, der Inbegriff der ursprünglichsten Kunde von den Thatsachen des Heils**). Der rechtfertigende Glaube hat selbst ein ihm zu Grunde liegendes Princip, den Gewissensgrundsatz, der zur Freiheit führt; die Urkunden der h. Schrift haben ebenfalls ein in ihnen wirkendes Princip, den Offenbarungsgehalt, der aus der Wahrheit ist. Das eigentliche Princip des Protestantismus liegt also tiefer, als es nach der herkömmlichen Zweitheilung gefaßt wird. Es führt aber auch weiter; denn das in der Wahrheit frei gewordene Subjekt hat den Beruf, an der Erneuerung der Menschheit selbst zu einer, ihrer religiös-sittlichen Bestimmung gemäßen, Gemeinschaft thätig mitzuwirken.

---

§ 7.

Die Differenz des lutherischen und reformirten Protestantismus nach Dr. Baur.

Man hat aber nicht nur zwei Principien im Protestantismus angenommen, man hat dieselben auch in den beiden hervorragendsten Confessionskirchen des Protestantismus, der lutherischen und der reformirten, nachweisen zu können geglaubt. Zwar hat Schleier-

---

*) Vgl. Twesten, a. a. O., 260.

**) Vgl. meine Dogmatik, 1, 291 ff. und meine Abhandlung über das Princip des Protestantismus, Stud. u. Krit., 1855, 68. f.

macher noch in seiner Glaubenslehre erklärt, daß die Trennung beider evangelischer Kirchen nicht hinreichend begründet gewesen sei, daß ihre Verschiedenheiten nicht anders behandelt werden können, als so wie man auch sonst abweichende Darstellungen verschiedener Lehrer berücksichtige, d. h. lediglich als eine Sache der Schule, und daß nur dasjenige in den Bekenntnißschriften dem Protestantismus wirklich wesentlich sei, worin sie sämmtlich übereinstimmen*). Allein es ist in dieser Beziehung während der letzten dreißig Jahre nicht zwar in den Gemeinden, nicht in dem Kern des deutschen protestantischen Volkes, allein bei vielen Theologen und Geistlichen ein vollständiger Umschwung eingetreten. Die Verschiedenheit in beiden Kirchengemeinschaften wird gegenwärtig von vielen Seiten als eine fundamentale betrachtet und dadurch der Trennung beider ein bedauerlicher Vorschub geleistet. Daß zwischen der „lutherischen" und der „reformirten" Konfession nicht unerhebliche Lehr-, Cultus- und Verfassungsdifferenzen bestehen, ist allerdings eine Thatsache, und wenn ältere Kirchenhistoriker wie Planck dieselben lediglich aus der Verschiedenheit in der Individualität, der Abstammung, der Denkungsart, des Bildungsganges Luthers und Zwinglis erklären zu können meinen, so ist dieser Erklärungsversuch ungenügend**). Allein damit ist die Thatsache nicht entschuldigt, daß man in neuerer Zeit die konfessionelle Verschiedenheit künstlich überspannt, die Union aufgelöst und den kirchlichen Frieden in einem Zeitpunkte gestört hat, in welchem das deutsche protestantische Volk desselben so sehr bedarf. Mit Unrecht ist die konfessionelle Differenz in der Weise formulirt worden, daß die lutherische Reformation ihren Ausgangspunkt in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an die Gnade Gottes, die reformirte in der Lehre von der alleinigen Autorität der h. Schrift habe***). Der Verlauf unserer Untersuchungen wird uns überzeugen, daß Luther ein eben so großes Gewicht auf die Autorität der Schrift, als Zwingli auf die rechtfertigende Kraft des Glaubens an die Gnade Gottes gelegt hat. Liegt es doch auch in der Natur der Sache, daß, wer den Glauben an Christum zum Ausgangspunkt seiner reformirenden Thätigkeit macht, die Auto-

*) Der christl. Glaube, 1, § 24. Zusatz, § 27, 2. Vergleiche auch DeWette, Dogmatik der prot. Kirche, Vorwort.

**) Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung des prot. Lehrbegriffs, II., 255 ff.

***) So hauptsächlich Max Göbel, die rel. Eigenthümlichkeit der lutherischen und reform. Kirche, 1836, 46.

rität der h. Schrift, als des urkundlichen Zeugnisses von Christo, anerkannt haben muß. Ohne Zweifel kommt es der Wahrheit näher, wenn nach A. Schweizer jene Differenz darin bestehen soll, daß der lutherische Protestantismus von der Anthropologie ausgehe mit verkürzter Theologie, der reformirte Protestantismus von der Theologie mit verkürzter Anthropologie. Der lutherische Protestantismus protestirt — nach dieser Voraussetzung — vorherrschend gegen judaisirende Werkthätigkeit; er frägt zunächst nur: was am oder im Menschen das Heil gewinne; er antwortet: nicht Werke, sondern Glaube, und vermeidet halb und halb die weitere konsequente Frage: woher die einen gläubig werden, somit selig, die andern ungläubig bleiben, somit verdammt? Der reformirte Protestantismus dagegen protestirt gegen allen Paganismus, alle Kreaturvergötterung, jede heidnische Verdunkelung des Gottesbewußtseins; er geht aus von dem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, und hat seine Glaubenslehre im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes, als religiöser Determinismus, durchgeführt. Er fragt nicht, was am Menschen hilft zur Seligkeit, sondern wer macht selig, oder verdammt: Kreaturen oder Gott allein? Und er antwortet: Gott allein.

Gegen diese scharfsinnige Ausführung hat aber schon Baur richtig bemerkt, daß nicht klar einzusehen sei, warum der reformirte Lehrbegriff ganz besonders eine Protestation gegen den Paganismus sein solle, da doch unläugbar die Scheu vor jeder Vergötterung der Creatur, oder jeder heidnischen Verdunkelung des Gottesbewußtseins, ein wesentlicher Zug des Protestantismus überhaupt sei *)? Will doch — genau besehen — der lutherische Protestantismus mit Hülfe seiner Lehraufstellungen Gott eben so sehr ehren, wie der reformirte, so z. B. in der Lehre von der Person Christi, indem er das Menschliche in Christo zum verschwindenden Moment des Göttlichen werden läßt, nicht um Christum auch als Menschen anzubeten, sondern um die Gottheit in seiner Menschheit zu verherrlichen. Hat Zwingli gegen Götzendienst und Aberglaube protestirt, so hat auch Luther den Ablaß als Abgötterei betrachtet und im Jahr 1521 wider den Abgott in Halle geschrieben.

Gleichwohl legt Baur der Annahme Schweizers, daß das Princip schlechthiniger Abhängigkeit von Gott als religiöser Determinismus, durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes, das Princip

*) Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reform. Kirche, theol. Jahrbücher 1847, 317.

des reformirten Protestantismus sei, kein geringes Gewicht bei. Er seinerseits präcisirt den confessionellen Unterschied so, daß das reformirte System sich auf den objektiven, das lutherische sich auf den subjektiven Standpunkt stelle, oder was dasselbe sei, daß das erstere einen wesentlich theologischen, das letztere einen wesentlich anthropologischen Charakter an sich trage. Das reformirte System geht von der objektiven Idee Gottes, als des Einen alles auf absolute Weise bestimmenden Princips, aus; das lutherische wählt seine Stellung nicht in der Idee Gottes, sondern im Bewußtsein des Subjekts, und macht das zu seinem Princip, was sich im Selbstbewußtsein des Subjekts als die unmittelbare Richtung des Menschen auf Gott ausspricht. Das reformirte System nimmt demzufolge seine Richtung von oben nach unten, das lutherische von unten nach oben. Die Methode des erstern ist synthetisch, die des letztern analytisch. Indem Baur versucht, diesen Unterschied an den Lehren vom Abendmahl, von der Person Christi und von der Prädestination nachzuweisen, gelangt er zu dem schließlichen Resultate, daß der Hauptpunkt, an welchem die beiden Systeme „in einen unversöhnlichen Widerstreit mit einander gerathen", in der Frage seinen Ausdruck finde: was der Mensch noch sei, wenn Alles, was sich auf ihn selbst beziehe, und darum auch durch ihn geschehen sollte, nur durch Gott geschehe? Wie er als selbstthätiges und zurechnungsfähiges Subjekt, überhaupt als Subjekt im wahren Sinne, noch betrachtet werden könne, wenn Alles, was er sowohl im Guten als im Bösen sei, auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden müsse *)? Nach dem reformirten System ist die geschaffene wirkliche Welt nichts Anderes, als was sie in der Idee ist. Der ganze geschichtliche Verlauf des Werkes der Erlösung, nach allen seinen objektiven und subjektiven Beziehungen, ist nur die Ausführung eines ewigen göttlichen Dekretes, welches ein so schlechthin unbedingtes ist, daß in ihm Alles und Jedes mit Einem Male absolut unabänderlich feststeht. Nach der lutherischen Ansicht ist die Realität des göttlichen Dekretes erst von einer außerhalb desselben in Erfüllung gehenden Bedingung abhängig, indem es ganz in die Freiheit des menschlichen Willens gesetzt wird, ob er der von Gott ihm dargebotenen Gnade widersteht oder nicht. Die, die Grundrichtung der beiden Systeme bestimmende, Verschiedenheit der religiösen Weltansicht stellt sich auf diesem Punkte am klarsten vor Augen. Nach der einen

*) Theol. Jahrbücher a. a. O., 368 f.

Ansicht ist die Weltgeschichte und die in ihr, als ihr substantieller Inhalt, sich entwickelnde Geschichte des Werkes der Erlösung, ein in dem Bewußtsein Gottes von Ewigkeit beschlossenes Ganzes; nach der andern realisirt sich die göttliche Idee erst in dem Verlaufe des weltgeschichtlichen Prozesses, ihre geschichtliche Entwicklung hat ihre immanente Wahrheit in sich selbst, sie ist für das Bewußtsein Gottes ein eigenes selbstständiges Moment *).

Es ist leicht ersichtlich, worauf Baur mit diesen Unterscheidungen hinzielt. Seine Absicht ist, nachzuweisen, daß das reformirte System an die Stelle des praktischen Interesses, von welchem die Reformation ausgieng, ein theoretisches, das der objektiven Gottesidee, setze. Es vernichtet die Freiheit des menschlichen Willens, wogegen im lutherischen System der Geist des freien Subjekts zu seinem Rechte kommt. Daß der Mensch bei Allem, um was es sich zwischen ihm und Gott handelt, wesentlich selbst dabei sein muß, daß Alles seine höchste Bedeutung nur darin hat, für ihn, und so weit es immer sein kann, auch durch ihn zu sein, das ist der Grundgedanke des Protestantismus in der Form des lutherischen Systems. Das Subjekt will nach dem lutherischen System die Substanz der Sache selbst haben; je näher es alles Göttliche an sich heranzieht, um es in der unmittelbaren Gegenwart zu haben, um so mehr ist es sich des Rechtes bewußt, selbst der Ort zu sein, wo alles Göttliche niedergelegt werden soll. Innerhalb des reformirten Protestantismus dagegen kommt das Subjekt — wie Baur annimmt — nicht zu seinem Rechte, ja, es soll auf dem reformirten Standpunkte die erste, in das protestantische Bewußtsein so tief einschneidende, die Gestaltung des ganzen Systems bedingende Frage, wodurch für den Menschen die Erlangung des Heils vermittelt wird, gar nicht entstehen können! Daher die schließliche Behauptung Baurs, daß das protestantische Prinzip nur in dem lutherischen Lehrbegriff seine consequente und naturgemäße Entwicklung gefunden habe **).

Dessenungeachtet ist Baur so billig, das eine System nicht schlechthin über das andere stellen zu wollen. Auf dem Standpunkte der höhern Betrachtung gehören beide, als zwei einander gegenüberstehende Seiten derselben Einheit, zusammen, indem jedes die Idee in ihrer Totalität sich darzustellen suchte. Das lutherische System hat die objektive

*) A. a. O., 345 ff.
**) A. a. O., 384.

Gottes-Idee des reformirten als seine objektive Wahrheit zur Voraussetzung, wogegen das reformirte, wenn es nicht in seiner abstrakten Transcendenz verschlossen bleiben will, zur Subjektivität des Bewußtseins, in deren Sphäre das lutherische sich bewegt, sich aufschließen muß. „Das Großartige beider Systeme, bemerkt Baur, ist eben dies, daß schon sie die Typen der beiden Richtungen und Standpunkte sind, innerhalb welcher das christliche Dogma überhaupt und das protestantische insbesondere sich so fortbewegt, daß es auf jeder neuen Stufe seiner Entwicklung nur dieselbe Aufgabe, die Vermittlung der Objektivität der absoluten Gottes-Idee mit der Subjectivität des Bewußtseins und der letztern mit der erstern, diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche ebensosehr die Einheit im Unterschied als der Unterschied in der Einheit sein soll, die gottmenschliche Einheit als die substanzielle Idee des Christenthums, in einer höhern Form zu lösen sucht."

---

§ 8.

Die Widerlegung der Ansicht Baurs.

So überzeugend Baur gegen A. Schweizer nachgewiesen hatte, daß nicht der Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum das unterscheidende Merkmal zwischen dem reformirten und dem lutherischen Protestantismus sei, so wenig war es ihm gelungen, seine eigene Ansicht, daß das reformirte System das subjektive Heilsinteresse verläugne, während das lutherische ganz demselben diene, überzeugend zu begründen. Mit Recht hat A. Schweizer in seiner Erwiderung bemerkt, daß ursprünglich alle Reformatoren, dem pelagianischen Katholizismus entgegen, welcher Gottes und des Menschen Thun mechanisch einander entgegensetzte, in gleicher Weise die volle Energie der Gottesidee aufgestellt hätten, um dadurch des Menschen Sittlichkeit aus dem rechten Grunde wieder zu finden. Mit Recht hebt er hervor, daß das reformirte System, wenn es beim vollen Determinismus geblieben ist, deßhalb das Interesse an der menschlichen Sittlichkeit und Freiheit nicht aufgegeben hat. Mit Recht verweist er gerade auf das reformirte Moralsystem zum Beweise dafür, wie sehr die Reformirten das Interesse an der Sittlichkeit und Freiheit getheilt haben. Fiel es doch den Reformirten nicht ein, der göttlichen Dekrete wegen die Geschichte für ein bloßes Schattenspiel an der Wand, der göttlichen Wirksamkeit wegen die Welt für bloßen Schein, des Determinirtseins wegen

das menschliche Handeln für einen bloßen Mechanismus zu halten! Daß auch der lutherische Protestantismus ein entschieden theologisches Interesse vertritt, zeigt sich aber darin, daß er Gott vor Allem schützen wollte gegen die den Reformirten zugeschriebene Lehre: Gott sei der Urheber auch des Bösen im Menschen. Was denn das für eine menschliche Freiheit im lutherischen System sei, frägt Schweizer mit allem Grund, bei welchem das Gute im Menschen nur durch göttliche Gnade gewirkt werde?! Wie dürftig ist doch in der lutherischen Lehre vom gänzlichen Unvermögen des Menschen die Rettung der menschlichen Freiheit ausgefallen! Was ist das für eine Freiheit, die nur in dem Vermögen besteht, Böses zu thun, den Gnadenwirkungen Gottes zu widerstreben, ja die göttliche Heilsabsicht zu vereiteln? Schweizer glaubt gerade an diesem Punkte fragen zu dürfen: ob nicht auch das lutherische System zuerst die schlechthin allein heilschaffende Gnade, somit die absoluteste Gottesidee, aufzustellen den Anlauf nehme, dann aber, durch die Thatsache des Bösen in Verlegenheit gesetzt, jede Ursächlichkeit Gottes fürs Böse läugne und in Folge hievon sich dadurch zu helfen suche, daß es die Gnade zu einer blos sich anbietenden, die Gnadenwahl zu einer blos bedingten und voraussehenden degradirt? Außerdem hat Schweizer mit Grund darauf aufmerksam gemacht, daß alle Religion als solche Beziehung des Menschen auf Gott ist. Daher ist auch das protestantische Seligkeitsinteresse in beide Systeme gleich treu aufgenommen, nur daß das lutherische schon zur Ruhe kommt bei der Frage: was im oder am Menschen selig mache: Glaube, nicht Werke, während das reformirte bis zur weitern Frage vordringt: wer macht selig, die Kreatur, oder Gott? Demzufolge wird das lutherische System einfacher im praktischen Leben verharren und auf Befriedigung des Gemüths gerichtet sein, während das reformirte in theoretischem Weiterbegreifen dieser Praxis fortgehen und sich über die Sphäre des Heilsleben hinaus bis zu der allgemeinen Lehre erweitern wird, daß überall alles urkreatürliche Sein und Leben durch die göttliche Allwirksamkeit gesetzt sei*).

---

*) Vgl. Rettberg in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 12. April 1845. Alex. Schweizer, Nachwort zur Glaubenslehre der evang. reform. Kirche, Theol. Jahrbücher, 1848, 11 ff.

§ 9.

Schneckenburgers Ansicht in Betreff des konfessionellen Unterschiedes.

Man wird es A. Schweizer einräumen müssen, daß seine Ansicht über den Unterschied zwischen den beiden konfessionellen Lehrsystemen Manches für sich hat. Er hat mit überzeugenden Gründen gegen Baur dargethan, daß in praktischer Beziehung beide Systeme in gleicher Weise aus einem und demselben Seligkeitsbedürfnisse hervorgegangen sind. Allein gerade von hier aus mußte sich die weitere Frage ergeben, weßhalb denn der Protestantismus, wenn er in seinen beiden hervorragenden Richtungen dasselbe praktische Grundbedürfniß theilt, gleichwohl einen verschiedenen Lehrausdruck gefunden hat? Wie kommt es, daß er in der religiösen Grundrichtung eins geblieben, in der theologischen Entwicklung dagegen in mehrfache Differenzen auseinander gegangen ist? Es ist Schneckenburger, welcher mit beinahe luxurirendem Scharfsinn gegen Baur und Schweizer die Ansicht, daß die Differenz in der praktischen Grundrichtung wurzle, vertheidigt und in seiner vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, ohne eingehende Berücksichtigung der reformatorischen Urkunden selbst, dargelegt hat. Nicht Theologie und Anthropologie — das ist die Meinung Schneckenburgers — stehen sich in den beiden Systemen gegenüber und bilden zwischen denselben die Unterscheidungspunkte, sondern die confessionelle Differenz beruht auf einer verschiedenartigen eigenthümlichen ethisch-religiösen Auffassung der frommen Gemüthszustände, des christlichen Lebens selbst. Wäre die Differenz nicht in den religiösen Gemüthszuständen zu suchen, dann wäre sie überhaupt nicht eine religiöse, sondern eine lediglich scholastische. Lutherischerseits bedarf — nach Schneckenburger — das Subjekt zu seiner vollen religiösen Befriedigung der objektiven, ja substantiellen Realität, so z. B. im Abendmahle des mündlichen Genießens des wahren Leibes und Blutes Christi; reformirterseits bedarf es dieses substanziellen Genusses nicht, weil hier das eigentliche Objekt der Religion nicht in ihm liegt, da es ihm vielmehr als äußeres Symbol dient, sondern in dem alle Verbindung mit dem Gottmenschen Christus vermittelnden, allen Glauben tragenden, heiligen Geist. Daß der Glaube des Subjektes das eigentlich Seligmachende ist, steht den Reformirten so gut wie den Lutheranern fest; das reformirte Subjekt bedarf aber, um zur Befriedigung seines Seligkeitsinteresses zu gelangen, des Rückganges auf die absolute Gottes-

idee, wogegen das lutherische sein Seligkeitsinteresse in der sakramental-substanziellen Mittheilung vollkommen befriedigt fühlt.

Dieser scharfsinnigen Ausführung ungeachtet ist es jedoch Schneckenburger nicht gelungen, den Unterschied zwischen dem lutherischen und reformirten Protestantismus als einen fundamental-praktischen, im Herzpunkt des Heilsbedürfnisses gelegenen, nachzuweisen.

Beide Confessionen theilen dieselben Grundüberzeugungen in Betreff der Art und Weise, wie das christliche Heilsleben zu Stande kommt. Beide Confessionen wollen die objektive Heilswahrheit in der Form der individuellen Freiheit; beide haben sich von dem Joche der hierarchischen Institutionen losgemacht; beide erstreben eine freie Gestaltung des christlichen Gemeindelebens. Ein und derselbe Gewissenstrieb liegt beiden in ihren praktischen Bestrebungen zu Grunde. Die Differenz beginnt erst da, wo das praktische Gebiet verlassen wird und die theologische Auffassung und Erörterung der praktischen Probleme ihren Anfang nimmt. In der Sache sind beide Confessionen einverstanden. Aber in welcher Form man sich die Sache vorzustellen habe, darum handelt es sich in der Controverse zwischen Lutheranern und Reformirten. Der Lutheraner kann nun einmal die Selbstmittheilung des Göttlichen an den Menschen sich auf keinem andern Wege vorstellen, als demjenigen einer substanziellen Manifestation, eines substanziellen Genusses. Die Mittheilung des Unendlichen an das Subjekt erscheint ihm nothwendig an das Element des Endlichen gebunden. Ein Abendmahlsgenuß, worin der Gegenstand des Heils nicht mit dem Munde genossen wird, hat ihm keine Realität. Das Drängen des modernen Lutherthums auf reiche liturgische Institutionen, auf eine so zu sagen greifbare Würde des geistlichen Amtes, auf hierarchischen Ausbau der Kirchenverfassung, ist nur ein Ausläufer jener realistischen Vorstellungsweise von der Modalität des Heilserwerbes. In demselben Grade, in welchem das Heil als substanzielle Realität vorgestellt wird, tritt das Bedürfniß geistiger und sittlicher Energie bei der Aneignung desselben zurück. Kommt es doch zuletzt lediglich nur noch darauf an, der göttlichen Substanz den Weg in das menschliche Geistleben nicht zu verschließen, in stillem, ruhigem Verharren dieselbe in sich aufzunehmen. Dem Reformirten dagegen ist es nach seiner theologischen Vorstellungsweise nicht möglich die Selbstmittheilung des Göttlichen in der Form der Substanz zu denken. Je mehr er davon überzeugt ist, daß Gott lediglich Geist und daß auch alle Offenbarungen Gottes Manifestationen seines Geistlebens

sind, um so mehr sieht er sich genöthigt, in sinnlichen Darstellungsformen des Göttlichen bloße Symbole zu erblicken, welche zwar bei der Schwäche der menschlichen Natur unentbehrlich, aber immerhin nur relativ nöthige Hülfsmittel für die sinnliche Ohnmacht, Krücken für das geistliche Unvermögen des Menschen, daher nicht schlechthin nothwendige Heil- und Gnadenmittel sind. Das Heil wird für das reformirte Vorstellungsvermögen niemals in der Form körperlicher Substrate, sondern nur in der Form geistiger Kräfte vermittelt. Die Differenz liegt also auf dem wissenschaftlichen, ja gerade auf dem philosophischen Gebiete. Die Lösung der konfessionellen Differenz hängt davon ab, wie die Frage nach dem Wesen der „Substanz" und des „Geistes", dem Verhältnisse des Realismus zum Idealismus entschieden wird *).

§ 10.

Stahls Lehre von zwei Reformationen.

Der hier dargelegte Unterschied ist nun freilich, insbesondere wieder in neuester Zeit, bis zur fundamentalen, die praktisch kirchliche Einigung beider Confessionen hindernden, Differenz übertrieben, und es ist dadurch auch das ihm zu Grunde liegende Wahre verdunkelt worden. Stahl ist der Meinung, daß zwischen beiden Confessionen ein schnurstracker Dissensus über die Heilsordnung nach ihrer äußerlichen Seite, oder die irdischen Stiftungen im Reiche Gottes, bestehe. Nach seiner Annahme will die reformirte Kirche nicht anerkennen, daß es Mittelursachen des Heils zwischen Gott und dem Menschen, oder werkzeugliche Gnadenspendung giebt, daß wir durch das sinnliche Element und in demselben Gnaden von Gott empfangen. Die reformirte Kirche ist antimysterisch. Sie läugnet, daß es in der Kirche Menschensatzungen geben solle. Es kommt in ihr ein Zug von Spiritualismus, oder noch richtiger von einer Abstraktheit, zum Vorscheine, die gänzlich scheiden will zwischen dem Göttlichen und dem Kreatürlichen. Die lutherische Kirche ist dagegen mysterisch. Sie nimmt ein geheimnißvolles Band zwischen dem Göttlichen und Kreatürlichen, dem Geistlichen und Leiblichen an, das in einander keimt, wächst und spielt. Sie ehrt Gott auch in den von ihm gegründeten Einrichtungen und von ihm bestellten Vertretern,

*) Vgl. meine Dogmatik, I., 442 f.

nicht nur in seiner Person, sondern auch in seinen Geschöpfen. Auch das menschlich Geordnete ist ihr bindend und Pietät heischend für die nachfolgenden Zeiten. Durch bindendes Ansehen des Ueberkommenen führt Gott seine Kirche stetig ununterbrochen fort; es erzeugen sich in ihr aus der ewigen göttlichen Wahrheit unter Einfluß des heil. Geistes immer wieder menschliche Bildungen als individuelle Abspiegelung und Gestaltung jener Wahrheit. Aus diesem Grunde giebt es zwei Reformationen, von im Ganzen und Innersten verschiedener Art. Es ist nicht richtig, nach Stahl, von einer Trennung der evangelischen Kirche zu sprechen; es war niemals eine Einheit*).

Also nicht nur zwei reformatorische Kirchen, oder Confessionen, sondern zwei Reformationen soll es geben, die als zwei „im Ganzen und Innersten" verschiedenartige Thatsachen neben einander liegen und einander nichts weiter angehen. Die Folge unserer Untersuchungen wird zeigen, daß es nicht möglich ist, einseitiger und befangener zu urtheilen. An den Ausführungen Stahl's bleibt nichts wahr, als daß der lutherische Protestantismus die Aneignung des Heils von substanziellen Realitäten abhängig macht, wogegen der reformirte den Heilserwerb durch das ideale Verhältniß des Subjektes zu Gott bedingt sein läßt. Der reformirte Protestantismus ist allerdings nicht in dem Sinne Stahls „mysterisch"; dazu ist er auch nicht verpflichtet; denn weder Christus, noch die Reformatoren haben von Naturmysterien den Heilserwerb abhängig gemacht. Besteht das Grundmerkmal der wahren Religion darin, daß geistige und sittliche Wirkungen an Naturelemente oder geschöpfliche Kräfte gebunden werden, dann gibt es keine wahrere Religion als den Paganismus. Umgekehrt beruht aber das Wesen des Christenthums darauf, daß es geistige und sittliche Wirkungen aus geistigen und sittlichen Ursachen entspringen läßt, weßhalb es auch den Heilserwerb allein an die Bedingung des Glaubens knüpft. Im Uebrigen ist es eine nicht zu entschuldigende Uebertreibung der konfessionellen Differenz, wenn Stahl behauptet, daß der reformirte Protestantismus die Mittelursachen gänzlich läugne und verwerfe. Er läugnet und verwirft sie gar nicht. Er gebraucht sie vielmehr, aber nur in der Art, wie er sich ihre Wirkungen allein vorzustellen vermag als Aeußerungen oder Hülfsmittel geistiger und sittlicher Thätigkeiten. Wo hätte er denn das Wort, das Gebet, den Glauben ver-

*) Stahl, die lutherische Kirche und die Union, Kap. 4 u. 5.

worfen, welcher letztere doch auch eine Mittelursache ist? Er bestreitet nur, daß leblose körperliche Substanzen die Träger seligmachender Kräfte, eigentliche Ursachen des Heils werden können; er kann nur das Körperliche und Endliche als Ursache des Heils sich nicht vorstellen. In der Taufe und im Abendmahle betrachtet der reformirte Protestantismus die Elemente des Wassers, Brodes und Weines nicht als Ursachen des Empfanges der himmlischen Güter; diese kommen auch hier lediglich von Gott, der in seinem Worte und Geiste die Heilsthatsachen wirkt, welche jene bedeuten und veranschaulichen. Der reformirte Protestantismus ehrt und benützt die äußeren Symbole, aber nur in Gott und seiner geschichtlichen Offenbarung sucht und findet er das Heil*).

---

§ 11.

Der Unionsberuf des Protestantismus.

So lange es auf der Hand liegender Kunststücke bedarf, um eine auf den Grund gehende Differenz ans Licht zu bringen, wo eine bloße Verschiedenheit wissenschaftlicher Vorstellungsarten konstatirt ist, befinden wir uns im vollen Rechte, wenn wir an der geschichtlichen Thatsache festhalten, daß es nur eine Reformation giebt und daß der Baum des Protestantismus auf einer Wurzel steht. Aus dieser einen Wurzel sind allerdings mehrere Stämme gewachsen und an diese haben wieder mannigfache Aeste und Zweige sich angesetzt. Auch die beiden Konfessionen stellen das Wesen des Protestantismus nicht in seinem ganzen Umfange dar, und je mehr sich dieselben in Erkenntniß und Leben freieren Entwicklungen verschlossen, um so unvermeidlicher war es, daß das Leben des Protestantismus selbst theils verfälscht wurde, theils verkümmern mußte. Wir werden uns daher in unsern Untersuchungen auf die Erforschung der bloß „kirchlichen" Entwicklung des Protestantismus im Zeitalter der Reformation um so weniger beschränken, als es vor der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts ein „kirchliches" Lehrsystem in dem uns geläufigen Sinne des Wortes noch gar nicht gab. Noch immer harrten die Protestanten der Einberufung und den Entscheidungen einer allgemeinen Kirchenversammlung entgegen. Noch waren alle Beschlüsse in Beziehung auf kirch-

*) Vgl. meine Schrift: Union, Confession u. evang. Christenthum, mit besonderer Beziehung auf die neulich erschienene Schrift von Dr. Stahl, 14 ff.

liche Lehre, Cultus und Verfassung nur vorläufig gefaßt, und der schöpferische Trieb war lange noch stark genug, um mit jedem Jahre neue Ideen und Gestaltungen ins Leben zu rufen. Daher waren auch die Männer der Opposition nur in ihrem Rechte, wenn sie ihren Ueberzeugungen, entgegen den kirchlich festgesetzten Lehr-, Verfassungs- und Cultusbestimmungen, nach Vermögen Geltung zu verschaffen suchten.

In Gemäßheit der von uns gegebenen Beschreibung von dem Wesen des Protestantismus wird sich uns nun ein dreifacher Weg für unsere Untersuchungen darbieten. Der Protestantismus war vor Allem Einsprache gegen den überlieferten kirchlichen Irrthum, und darum Rückgang auf die ursprüngliche christliche Wahrheit. Wir werden daher zuerst das Wesen des Protestantismus als dasjenige der christlichen Wahrheit zu erforschen haben. Diese Wahrheit selbst hat der Protestantismus mit Freiheit ergriffen und sich zu eigen gemacht, und er hat diese Freiheit gegen alle Versuche, sie ihm zu entreißen, im Grundsatze wenigstens mannhaft behauptet und gegen Angriffe vertheidigt. Wir werden daher zweitens das Wesen des Protestantismus als dasjenige der christlichen Freiheit betrachten. Endlich wird es noch unsere Aufgabe sein, den Protestantismus in seinen Bestrebungen, eine neue christliche Gemeinschaft zu bilden, zu verfolgen. Wir werden daher sein Wesen drittens als dasjenige der wahren Einigung aller Christen zur freien sittlichen Gemeinschaft in Christo, d. h. als dasjenige der christlichen Einheit, darzulegen haben. Unser Werk wird hiernach in drei Bücher zerfallen: das erste von der Wahrheit; das zweite von der Freiheit; das dritte von der Einheit des Protestantismus.

Erstes Buch.

Die Wahrheit des Protestantismus.

Erster Abschnitt.

Die Quellen der Wahrheit.

Erstes Kapitel.

Das Gewissen.

§ 12.

Die römisch-katholische Gewissensunterdrückung.

Auch Derjenige, welcher die Entwicklung des mittelalterlichen Kirchenthums mit dem günstigsten Auge betrachtet, kann bei einiger Unbefangenheit des Urtheils der Wahrnehmung sich nicht entziehen, daß sie von einer in steter Zunahme begriffenen Gewissensunterdrückung begleitet war. Wurde doch der religiösen und sittlichen Befugniß des Individuums jede Anerkennung immer ausnahmsloser und rücksichtsloser versagt. Die Kirche, als gottbegnadigte Trägerin aller religiösen Rechte, hatte auch diejenigen des christlichen Subjektes sämmtlich in sich aufgesogen; der Christ lebte nur noch in und von den Segnungen der kirchlichen Anstalt, um welche die immer künstlicher sich gliedernde kirchliche Gesetzgebung eine undurchdringliche Schutzmauer aufgeworfen hatte. Das ausgebildetste Gesetzeskirchenthum hielt gegen das Ende des Mittelalters die christlichen Völker in Botmäßigkeit und Unterwerfung. Diese Unterdrückung der Gewissen war ohne große Mühe um so eher auf beinahe allen Punkten gelungen, als die gesammte mittelalterliche Geistesrichtung dem Bedürfnisse nach korporativer Gliederung folgte und die Herrschaft der Standesinteressen über die Besonderheit des Individuums begünstigte. Gleichwohl gab es einen Punkt, an welchem auf die Dauer ein nachhaltiger Widerstand nicht ausbleiben konnte. Die Kirche, als Inbegriff aller geistigen und sittlichen Güter und

Gnaden, betrachtete sich auch als die oberste Quelle der christlichen Wahrheit. Keine Wahrheit, die nicht ihren Stempel trug, kein irdischer oder himmlischer Trost, welcher nicht durch ihre Autorität erst wirksam gemacht wurde. So floß auch der Trost der Sündenvergebung aus ihrem mütterlichen Schooße, insofern derselbe an die Lossprechung aus dem Munde des Priesters geknüpft war. Mag immerhin Möhler zur Rechtfertigung der Theorie von der priesterlichen Absolution sagen, der Wahn habe nie einen Menschen beherrscht, daß er durch sich selbst Sünden vergeben könne*): so behauptete doch der Priester, daß er Sünden zu vergeben vermöge. Nicht daß er als Einzelner glaubte, Sünden vergeben zu können, sondern daß die Kirche durch ihn als vermeintlich alleinige Gnadenquelle die Sünden vergab: daran mußte jedes einigermaßen geschärfte Gewissen Anstoß nehmen. Zwar legte die Kirche vor der Lossprechung als deren Bedingung sogenannte „Genugthuungen“ auf, welche sie als dem Willen nach vollzogen betrachtete. Allein abgesehen von dem Umstande, daß solche Genugthuungen Leistungen waren, welche bei ihrer Unvollkommenheit nur von der Autorität der Kirche ihre sühnende Kraft entnahmen: so hatte sich allmälig in Betreff derselben eine kirchliche Sitte herangebildet, welche auch die trägsten Gewissen aus ihrem Schlafe aufzurütteln geeignet war. Während nämlich die Kirche ursprünglich die von ihr auferlegten satisfaktorischen Leistungen als zeitliche sühnende Straf- und Besserungsmittel behandelte, so hatte sie nachträglich das Institut des Ablasses damit verbunden, wornach sie unter Umständen jene Leistungen gegen ein Surrogat wieder erließ. Die mehr als oberflächliche Art, mit welcher Möhler über die Bedenken gegen den Ablaß hinwegschlüpft, „dessen wirklicher unläugbarer Mißbrauch die Reformatoren zu manchen verkehrten Maßnehmungen verleitet haben soll**)“, kann uns hinsichtlich der sittlich vergiftenden Wirkungen desselben nicht täuschen. War es doch vermöge des Ablaßinstitutes in die Hand der Kirche gelegt, nach Willkür Strafen, welchen sündentilgende Kraft innewohnte, zu vollziehen oder zu erlassen, und selbst bis in die Region des Jenseits die Strafbaren zu verfolgen oder zu erleichtern. Die Buße hörte damit auf, ein individueller sittlicher Vorgang zu sein; sie ward ein Monopol der kirchlichen Anstalt, welches diese zu ihrer Bereicherung ausbeutete. Wie aber die Buße kein Gewissensakt des Individuums mehr

*) Symbolik, 6. A., 289.
**) A. a. O., 297.

war, sondern ein Willküract der Kirche, so hatte es mit ihrer religiösen und sittlichen Wahrheit ein Ende. Wo gab es aber noch religiöse und sittliche Wahrheit, wenn dieselbe sogar im Innern des bußfertigen Subjektes nicht mehr zu finden war?

---

§ 13.

Die Gewissenspersönlichkeit Luthers.

In der unerhörten Unterdrückung des religiösen und sittlichen Wahrheitssinnes durch den Ablaßkram war das Gewissen des ganzen deutschen Volkes mitbetroffen; dasselbe bedurfte nur eines Mundes, der in männlicher Beredsamkeit seiner Entrüstung das rechte Wort lieh. Es war Luthers Mund, der sich hiezu öffnete. Nach seiner ursprünglichen Neigung und Führung schien dieser Mann nicht berufen, mit dem herrschenden Kirchenthume zu brechen. Mit Vorliebe hatte er sich zu Erfurt in die Spitzfindigkeiten der scholastischen Theologie versenkt*); aus eigenem Triebe hatte er den Stand eines Augustinermönchs erwählt, wenn auch nicht ohne große Gewissensbeängstigung**). Unter tiefer Beklommenheit hatte er seine erste Messe gehalten. Er selbst hielt sich damals für einen „Mönch, der tod ist für die Welt". So erschütternd war der Eindruck jener Feier auf ihn, daß er erzählt: „Da ich zu Erfurt meine erste Messe hielt, wäre ich schier gestorben; denn da war kein Glaub, sondern ich sahe nur allein an, wie würdig ich für meine Person war, daß ich ja nicht ein Sünder wäre, und nichts missen ließ in der Messe mit Schirmschlägen und Gepränge." Mit ungeheucheltem Gehorsam hatte er Jahre lang der Autorität des Papstthums, der hierarchischen Verfassung und dem mönchischen Gewissensdruck widerstandlos sich hingegeben. „Im Papstthum, sagt er selbst, wars mir ein großer Ernst, daß ich wollte fromm sein***)." „Was hab ich gethan und gelebt, ruft er in einer Pfingstpredigt aus, bisher in meinem Klosterleben, da ich fünfzehn Jahre täglich Christum gekreuzigt und alle Abgötterei getrieben habe†)!" So sehr quälte er seinen Leib mit Fasten und Wachen, daß, „wenn es noch länger gedauert hätte, er sich zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Lesen

---

*) Jürgens, Luthers Leben, I., 387 f.

**) A. a. O., I., 536 ff.

***) Luthers Werke, Erl. A., 60, 400.

†) Ebendaselbst 48, 201.

und anderer Arbeit." Bei allem dem fand er für seine Seele keinen Trost, für sein Gewissen keinen Rath, in seinen Anfechtungen keine Hülfe, gegen seine Versuchungen keinen Halt. „Was habe ich, ruft er aus, denn nun damit ausgericht, denn daß ich vergeblich mich zermartert und verderbt und die Zeit verloren habe*)." Damit redet aus ihm die Gewissensstimme des deutschen Volkes, das, wie sein kräftigster Sohn, Jahrhunderte lang unter das Joch des römischen Kirchenthums geschmiedete, sich zermarterte und zerplagte und den Weg zum geistigen Frieden und zur sittlichen Erhebung nicht finden konnte.

Was schon im Kloster Luthers Geist in verzehrender Unruhe erhielt, war dasselbe, was das römische Kirchenthum methodisch unterdrückt hatte: die Macht eines nach ursprünglicher Wahrheit ringenden Gewissens. Wie sehr jenes Kirchenthum von den Banden des Gewissens sich gelöst, hatte Luther 1510 bei seinem Besuch in Rom erfahren. „Es ist ein solch Gedränge mit dem Schandgräuel der Opfermesse, sagt er von der Kirche des h. Calixt in Rom, daß zwei Pfaffen zugleich über einem Altar gegen einander stehen und halten Messe; sind mächtig in ihrem Handwerk, haben eine Messe in einem Hui geschmiedet, wenn dieselben abgehen, so treten andere zwei über und halten Messe . . . Also hat des Papstes Trödelmarkt gezogen**)." Im Innersten erschüttert über die handwerksmäßige Gewissenlosigkeit, mit welcher die heiligsten Angelegenheiten von den höchsten Geistlichen behandelt wurden, kehrte er von Rom zurück. Die Befangenheit der Theologie in den Schulformeln der scholastischen Philosophie, die Gebundenheit der Lehrer an die kirchliche Ueberlieferung ohne eigenes Verständniß der christlichen Wahrheit, erschienen ihm bald als die Hauptursachen des geistlichen Todes in der Kirche. Sein Zorn ergoß sich maßlos gegen Aristoteles, d. h. gegen das in aristotelischen Formeln verknöcherte herrschende Kirchensystem, wider welches sein Gewissen, von einer unwiderstehlichen Gewalt getrieben, sich immer stärker sträubte***). Aristotelische Theologie und evangelisches Christenthum erschienen ihm von jetzt an als unvereinbare Gegensätze. In den 95 Thesen, welche er im August 1517 für eine öffentliche Disputation schrieb, bezeichnet er alle, die Gesetzeswerke thun,

*) Luthers Werke. Erl. A. 12, 330.

**) A. a. O., 60, 231.

***) Vgl. Luthers Briefe a. a. O., I., 15. f., wo er unter Anderm sagt: wenn Aristoteles nicht Fleisch und Blut gehabt hätte, so würde er nicht Bedenken tragen, ihn für den leibhaftigen Teufel zu halten.

d. h. sich auf die Satzungen der Kirche verlassen, als verflucht *). Der Kampf gegen den Ablaß war innerlich vorbereitet, obwohl er in Beziehung auf denselben zunächst nur meinte, daß wenig Frucht davon zu spüren sei**). Erst als er in der Beichte wahrnahm, daß Ehebrecher, Hurer, Wucherer keine Buße thun wollten, indem sie sich auf ihre Ablaßbriefe beriefen, versagte er, empört in seinem Gewissen, den Unbußfertigen die Absolution. In dieser Gewissensnoth ermahnte er die Kirchenfürsten, daß sie dem Unfug steuern sollten, und erhielt zur Antwort: er solle sich vorsehen, das heiße der Kirche Gewalt angreifen***). Es mußte sich mithin zeigen, wer die größere Autorität besitze, ob das gekränkte christliche Gewissen oder die kirchliche Satzung?

§ 14.

Der Protestantismus eine Gewissensthat.

Luther hatte zuerst den kirchengesetzlichen Weg eingeschlagen und über den Ablaßunfug erfolglos bei seinen Vorgesetzten Beschwerde geführt. Eine gewöhnliche Moral hätte sich dabei beruhigt. Als er am 31. Okt. 1517 die fünf und neunzig Sätze von der „Kraft des Ablaßes" an der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, handelte er nicht vermöge einer äußern Vollmacht, nicht in amtlichem Auftrage, sondern rein persönlich, als der von Gott berufene Herold des tief verletzten christlichen Gewissens der deutschen Nation. Die fünf und neunzig Sätze sind ein Gewissensprotest, die erste, öffentliche Manifestation des Protestantismus aus der innersten Wurzel seines Wesens. Gleich der erste Satz, daß das ganze Leben der Gläubigen auf Erden eine ununterbrochene Buße sein soll, ist ein Nothschrei des Gewissens, das ohne Weiteres mit dem äußern Kirchenthum bricht, und an dessen Stelle die persönliche, religiöse und sittliche Wahrheit des Subjektes setzt. Denn nicht was die Kirche damals unter Buße verstand, die satisfaktorischen Leistungen,

*) These 80, Bei Löscher, Reformationsakten, I. 540 f.

**) S. die am Tage Matthiä gehaltene Predigt bei Löscher I., 144.

***) Man vgl. die Hauptstelle, wo Luther sein Verhalten in der Ablaßsache genau beschreibt, Werke, Erl. A. 26, 50 f. in seiner Schrift wider Hans Worst. Der Bischof von Brandenburg antwortete ihm auf seine Beschwerde: „ich griffe der Kirchen Gewalt an und würde mir selbs Mühe machen; er riethe mir, ich ließe davon. Ich kann wohl denken, daß sie alle beide gedacht haben, der Papst würde mir, solchem elenden Bettler, viel zu mächtig sein."

hat Luther bei dem Ausdrucke Buße im Auge, sondern nach Th. 4, daß einer Mißfallen an sich selber hat. Die Kirche kann nicht Sünden vergeben, da wahre Reue und Leid (Th. 30 und 36) zur Sündenvergebung gehört, und kein Mensch mit Sicherheit zu beurtheilen vermag, ob diese in der That vorhanden ist. Die päpstliche oder priesterliche Absolution hat nur deklaratorische, keine effektive Bedeutung (Th. 38), und der Ablaß ist geradezu schädlich, weil (Th. 44) der Mensch dadurch nicht besser, sondern sicherer und freier von Strafe wird. Die Kirche kann (Th. 76) auch nicht die geringste Schuld tilgen *).

Wie aus dem gleichzeitig mit dem Thesenanschlag gehaltenen Sermon von „Ablaß und Gnade" erhellt, so legte Luther sofort der herkömmlichen Lehre von der Vollmacht der Kirche zur Auflegung von Genugthuungen die Axt an die Wurzel. An der Stelle kirchlicher, angeblich verdienstlicher Werke fordert er persönliche „herzliche oder wahre Reue"; an der Stelle eines offiziell vorgeschriebenen Vorgangs eine sittlich freie Umkehr im Innern des Subjektes. Der Ablaß wird in dem Sermon verworfen, weil es nur in Gottes Gewalt steht, Strafen für begangene Sünden nachzulassen. Der traditionellen Kirchengewalt tritt Luther mit der Autorität seines persönlichen Gewissens entgegen: auch für den Fall, daß die christliche Kirche noch heute beschlösse, daß der Ablaß mehr Sünden hinwegnehme als die Genugthuungen, wäre es nach seiner Ueberzeugung besser, daß kein Christenmensch den Ablaß löste oder begehrte. Von dem persönlichen Gewissensrecht macht er bereits vollen Gebrauch: „wir haben mehr Freiheit zu verachten (Gottlob!) solche und dergleichen Pläuderei, denn sie haben, zu erdichten." Gute Werke thun, ist besser, denn gute Werke nachlassen. Mit vollem Vertrauen setzt er das Wahrheitsbewußtsein seines Gewissens dem Machtbewußtsein der katholischen Kirchengewalt entgegen: „Mein Will, Begierd, Bitt und Rath ist es, daß Niemand Ablaß löse." In diesem Punkte hat er keinen Zweifel; „darum sollt auch ihr keinen Zweifel haben, und laßt Doktores scholastikos Scholastikos sein; sie sein allsammt nit gnug mit ihrer Opinion, daß sie eine Predigt befestigen sollten." In seiner Gewissenssicherheit bleibt er gleichgültig gegenüber jeder Gefahr; er geißelt diejenigen, welche ihn einen Ketzer schalten, mit beißendem Humor. „Acht ich doch solch Geplärre nit groß". Die Gegner sind „finstere

*) Man vgl. die Thesen im lat. Original bei Löscher. I., 438.

Gehirne"; sie sollten wissen, daß sie Niemanden sollten lästern unverhört und unüberwunden.

So hatte Luther ohne deutliche Absicht, ohne bestimmtes Ziel, in seinen Ablaßthesen und seiner Predigt vom Ablaß das innerste Wesen des Protestantismus gleich ausgesprochen: das persönliche Gewissen ist in allen Angelegenheiten des Heils, gegenüber der kirchlichen Tradition und der hierarchischen Machtfülle, zur Geltendmachung seines religiös-sittlichen Bewußtseins vollberechtigt; es ist die unmittelbarste, die subjektive Quelle der höchsten Wahrheit. Wenn, wie Mykonius erzählt, die 95 Sätze, ehe vierzehn Tage vergangen waren, ganz Deutschland, und in vier Wochen beinahe die ganze Christenheit durchlaufen hatten, als wären sie von unsichtbaren Händen getragen *): so hatte das Gesammtgewissen der christlichen Völker dieselben mit so großer Zustimmung entgegengenommen. Was die geistlichen Würdenträger in ihrer Verblendung damals für ein leicht zu dämpfendes Mönchsgezänke hielten, darin erkannte die christliche Gemeinde sofort eine bahnbrechende Gewissensthat, ein grundsätzliches Aufleuchten der christlichen Wahrheit in der allgemeinen kirchlichen Verdunkelung.

Die göttliche Ausrüstung des Gewissens, als eines ewigen Zeugnisses Gottes im Selbstbewußtsein des Menschen **), gibt sich in Luthers Auftreten beim Ablaßstreite auf unwidersprechliche Weise kund. Er, von Natur ängstlich und fast zaghaft, an blinden Gehorsam gegen die Ordensregel und stumme Unterwerfung unter die päpstliche Autorität gewöhnt, fühlt plötzlich in seinem Innern einen bis zur „Verwegenheit" gesteigerten Muth, und ist entschlossen, es mit allen Doktoren und Cardinälen in der ganzen Welt aufzunehmen. Es ist Gottes Werk, das er treibt, und wenn das Werk aus Gott ist, wer will es verhindern ***)?

Unter solchen Umständen konnte ihm auch die Autorität des Papstes nicht imponiren. In seinen Resolutionen (26) vom 22. Mai 1518 †) sagt er: „Ich kehre mich daran nicht, was dem Papst

---

*) Mykonius, hist. ref., 23.

**) Vgl. meine chr. Dogmatik I., 1. Hptst., 9. Lehrst.

***) S. den interessanten Brief vom 11. Nov. 1817 an Joh Lange, bei DeWette, a. a. O. I., 73: De temeritate mea, vel modestia, sciens certissimum, quod, sive modestus fuero, veritas mea modestia mea fiet dignior, sive temerarius, non fiet indignior mea temeritate.

†) Bei Löscher a. a. O., II., 183 f.

wohlgefällt oder mißfällt; er ist ein Mensch gleich wie andere Menschen". Die Ueberzeugung, daß die Gemeinschaft mit Gott, der Frieden der Seele, das ewige Heil, somit das höchste Gut selbst, nicht von dem Verhältniß des Subjektes zur äußern Kirche abhängt, war ein nothwendiger Ausfluß des gewonnenen Gewissensstandpunktes. Deßhalb führt er in seiner „Predigt vom Banne" den Gedanken durch, daß der Kirchenbann die Ausschließung lediglich von der äußern Kirchengemeinschaft bedeutet, daß ein ungerechter Bann keine Unehre, sondern die allergrößte Ehre bringt, und daß nicht verdammt, sondern selig ist, wer in einem solchen Banne stirbt *). Wenn er später, während der Verhandlungen mit Miltitz, sich dazu bequemte, ein unterwürfiges Schreiben an den Papst zu richten und das Versprechen abgab, über den Ablaßhandel von nun an völlig zu schweigen, so hatte er seinen Gewissensstandpunkt hiemit für den Augenblick verlassen **). Aber schon auf der Leipziger Disputation (1519) sah er sich wieder gedrungen, das Papstthum mit den schärfsten Waffen anzugreifen und in seiner, im Mai 1520 erschienenen, Schrift „von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig", den Franziskaner Alveld, erklärte er, von dem, was göttliche Ordnung sei, werde in Rom nicht der kleinste Buchstabe gehalten, es werde vielmehr wie eine Thorheit verspottet ***). Daher sein Satz: Wie unter der römischen Einigkeit sein, nicht Christen macht, so macht außer der römischen Einigkeit sein, nicht Ketzer. Daher kommt es, daß nicht Ketzerei macht, „hie oder da sein, sondern nicht recht glauben, das macht Ketzer". Man muß wissen, daß die „natürliche, eigentliche, rechte, wesentliche Christenheit steht im Geiste, und in keinem äußerlichen Ding" †). Glauben heißt an dieser Stelle so viel, als sich persönlich zu seinem Heile selbstbestimmen. Luther kämpft hier für religiöse Innerlichkeit gegenüber der äußerlichen Kirchlichkeit. In dieser Geistes-Innerlichkeit zu stehen, ist er sich selbst bewußt. „Auch im Zweifel sind wir (die in der Innerlichkeit des Geistes Stehenden) sicher und steht an uns, daß wir den Papst mögen für ein Haupt haben, oder nicht. Denn wo etwas im Zweifel hangt, da ist Niemand kein Ketzer, er halte dies oder das ††)"

---

*) Bei Löscher II., 377 (Sermo de virtute excommunicationis.)
**) Briefe, bei DeWette, I., 234.
***) Erl. A., 27, 90.
†) A. a. O., 98 ff.
††) Ebend., 122.

§ 15.

Die Autonomie des protestantischen Gewissens.

Schon aus dieser Gewissenszuversicht ergiebt sich, daß Luthers reformatorischer Standpunkt nicht ein Standpunkt individuellen Beliebens oder subjektiver Willkür ist. Er ist sich der Uebereinstimmung seines Gewissens mit Gott persönlich vollkommen bewußt. „Das Erste", sagt er in seiner Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" (1520), „das in dieser Sache fürnemlich zu thun, ist, daß wir uns ja fürsehen mit großem Ernst, und nicht etwas anheben mit Vertrauen großer Macht und Vernunft, obgleich aller Welt Gewalt unser wäre; denn Gott mag und wills nicht leiden, daß ein gut Werk werde angefangen im Vertrauen eigener Macht und Vernunft *)." Er beruft sich auch hier auf den Glauben, d. h. die Grund-Ueberzeugung seines Gewissens, über die er keinen menschlichen Richter anerkennt. „Wer den Glauben hat, solchs zu wagen, der folge mir nur frisch, ich will ihn nicht verführen. Hab' ich nicht Gewalt als ein Papst, so hab' ich doch Gewalt als ein Christ, meinem Nächsten zu helfen und zu rathen von seinen Sünden und Fährlichkeiten **)". Noch entschiedener tritt die Zuversicht auf die Autonomie des christlichen Gewissens in der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" (Okt. 1520) hervor. Er geht hier von dem Paradoxon aus, daß ein Christ beides ist: ein freier Herr über alle Dinge und Niemandem unterthan, und ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan. Frei ist der Christ in seinem Innern, unfrei nach seiner äußern Erscheinung. „Seine Frömmigkeit und Freiheit sind nicht leiblich, noch äußerlich. Was hilfts der Seele, daß der Leib ungefangen, frisch und gesund ist, isset, trinkt, lebt, wie er will? Wiederum was schadet es der Seele, daß der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leidet, wie er nicht gern wollte? Dieser Dinge rührt keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fahen, fromm oder böse zu machen ***)." Demzufolge beruht die christliche Freiheit lediglich auf dem Glauben, d. h. der Ueberzeugung, daß wir keines Werkes zur Frömmigkeit und Seligkeit bedürfen †). Es ist bezeichnend für die

---

*) Ebend., Bd. 21, 279.

**) Ebend., Bd. 21, 324.

***) Ebend., Bd. 27, 177.

†) Ebend., Bd. 27, 181.

Gewissenskühnheit Luthers, daß er diese Schrift dem Papst zuzueignen wagte. Das Schreiben, womit er die Dedikation begleitete, ist auch nicht im Tone eines Untergeordneten an den Vorgesetzten, oder gar eines Verehrers der Majestät eines Statthalters Christi, abgefaßt; Luther redet mit dem Papste als Einer, der ihn vor seinen Gerichtshof zieht. Die Majestät des christlichen Gewissens ist herrlicher als die Majestät der päpstlichen Krone. Schleudert er doch dem Papste den Vorwurf ins Angesicht, daß Rom verderbter sei als Babylon und Sodom und daß unter seinem Namen dort ein freches Spiel mit dem Christenvolk getrieben werde. Rom ist zur Räuberhöhle, zum Hurenhaus geworden, und Schlimmeres kann der Antichrist selbst nicht bringen, als was dort sich begiebt. Daß Leo als das Lamm in der Mitte von Wölfen, der Daniel in der Löwengrube, der Ezechiel unter Scorpionen bezeichnet wird, ist wohl kaum ernstlich gemeint. Aus dem Widerruf seiner Lehre werde nichts werden. Luther ermahnt den Papst, herabzusteigen von seiner falschen Höhe, auf welcher er ein „Endchrist und Abgott" geworden ist. Er sendet ihm die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen, „dieweil ich weiß, wie deine Heiligkeit webt und schwebt zu Rom, d. i. auf dem höchsten Meer, mit unzähligen Fährlichkeiten auf allen Orten wüthend und in solchem Jammer lebet und arbeitet, daß dir auch wohl Noth ist des allergeringsten Christen Hülfe" *).

Als Luther diese Worte an den Papst schrieb, kannte er allerdings bereits die von Dr. Eck gegen ihn veröffentlichte Bannbulle. Daß er sie am 10. Dezember 1520 vor dem Elsterthor zu Wittenberg mit den römischen Dekretalen verbrannte, war eine öffentliche sinnbildliche Manifestation des von ihm bisdahin so standhaft behaupteten Gewissensrechtes. Er selbst rechtfertigt jenen ungleich beurtheilten Akt damit, daß sein Gewissen dazu „genugsam verständigt und sein Geist von Gottes Gnaden erweckt gewesen sei" **).

Die eigentliche entscheidende reformatorische Gewissensthat Luthers war nun aber sein Bekenntniß in Worms. Er ist von der Ueberzeugung erfüllt, daß seine Sache Gottes, gemeiner Christenheit und der ganzen deutschen Nation, und nicht eines einigen Menschen, viel weniger sein eigen ist ***). Er ist sich dessen bewußt, daß männiglich

*) Briefe, bei DeWette I., 497 ff.

**) Vgl. die Schrift: Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind, 1529, Erl. A., Bd. 24, 152.

***) Luthers Briefe a. a. O. I., 549.

erfahren soll, daß er bisher nichts aus frevelem, unbedächtigem, ungeordnetem Willen und um zeitlicher und weltlicher Ehre und Nutzung willen, sondern Alles, was er geschrieben und gelehrt, seinem Gewissen, Eid und Pflichten nach, Gott zu Lob, zu Heil und Seligkeit gemeiner Christenheit, der ganzen deutschen Nation zu gut, zu Ausreutung der gefährlichen Mißbräuche und Aberglauben und zu einer Ledigung der ganzen heil. Christenheit fürgewandt und gethan habe *). Darum ist er auch fest entschlossen, in Worms nicht zu weichen **). Treffend zeichnet er die Situation seiner Richter im Fürstenrathe zu Worms: „Sie mußten sich mehr für mir fürchten, denn ich mich für ihnen ***)." Am kräftigsten ist der protestantische Gewissensgrundsatz ausgesprochen in seinen Worten, die er als runde Antwort auf die Strafrede des kaiserlichen Orators aussprach: „Ich bin gefangen in meinem Gewissen in Gottes Wort; so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun" †).

Diesen Gewissensstandpunkt zu bewähren, hatte Luther bald Veranlassung genug. Seine Stellung als Mönch war eine unhaltbare geworden. Erzwungene Gelübde vertragen sich nicht mit einem freien Gewissen. Diesen Gedanken führte er in seiner Schrift: „Bedenken und Unterricht von den Klöstern und allen geistlichen Gelübden" (1522) näher aus. Der „Glaube" macht ja alle Dinge frei; deßhalb ist es unmöglich, daß sonst etwas sollte Noth sein zur Seligkeit. „Die Freiheit ist durch Gelübde vertilget und gefangen". Das ist ein großer Trost für die elenden und gefangenen Gewissen ††).

Zu derselben Zeit nun aber, in welcher er gegen Klosterzwang und mönchische Unterdrückung des Naturtriebs kämpfte, waren in Zwickau und auch in Wittenberg religiöse Unruhen ausgebrochen. In Zwickau war namentlich die Kindertaufe als ein unapostolisches, dem Gewissensgrundsatze widersprechendes, Institut von Solchen, die sich für prophetisch inspirirt hielten, verworfen worden. In Wittenberg hatten die Augustiner, den Grundsätzen, welche Luther in seiner Schrift von den

*) A. a. O., 550,

**) A. a. O., 586, in einem Briefe an Spalatin: Verum Christus vivit et intrabimus Wormatiam invitis omnibus portis inferni et potentatibus æris.

***) Tischreden, Erl. A., Bd. 62, 76.

†) Bei Walch, Bd. XV., 2308.

††) Erl. A., 28, 11.

Klostergelübden aufgestellt hatte, gemäß, es dem Gewissen jedes Ordensbruders überlassen, ob er noch länger der Klosterregel sich unterziehen wolle. Studenten und Bürger hatten die Meßpriester in der Pfarrkirche von den Altären vertrieben; Karlstadt hatte das Abendmahl in beiden Gestalten ausgetheilt; Melanchthon hatte eher zugestimmt als entschieden abgemahnt. Luther war auf der Wartburg den Vorgängen ferne geblieben. Man kann nicht sagen, daß namentlich in dem, was in Wittenberg geschah, etwas lag, was mit dem Grundsatze Luthers von der Gewissensautonomie im Widerspruche stand. Noch am 21. Nov. 1521 hatte er an seinen um sein Seelenheil besorgten Vater, unter dem Anschlusse seiner Schrift über die Klostergelübde, geschrieben, daß er von der Möncherei los geworden sei: „denn was thuts darzu, ob ich ein Kappen und Platten trage oder ablege? So Paulus spricht: Alle Dinge sind euer, ihr aber seidt des Herrn Christi: Und ich sollt der Kappen eigen sein, und nicht vielmehr die Kappen mein eigen? Mein Gewissen ist frei und erlöset, das dann die höchste und größte Vollkommenheit und Freiheit ist" *). In denselben Tagen (am 25. Nov.) hatte er seinen Ordensbrüdern in Wittenberg gemeldet, daß er über ihren Entschluß, die Messe zu beseitigen, hoch erfreut sei, und hatte sie nur ermahnt, die Unbilden und Verfolgungen, die nunmehr auf sie warteten, muthig zu ertragen. Sie sollten ihr Gewissen stärken. Wie schwer es sei, „langwährige in menschlichen Satzungen gefangene" Gewissen zu befestigen, habe er an sich selbst erfahren. Wie oft habe er in diesem Sturm sein eigenes Gewissen kaum zu rechtfertigen vermocht. „Es muß mit solchem Gewissen, Glauben und Vertrauen gehandelt werden, daß wir nicht allein das Urtheil der ganzen Welt als Streu und Spreu achten, sondern daß wir im Tod wider den Teufel und alle seine Macht, auch gegen dem Gericht Gottes zu streiten geschickt sind. . . . Die Welt kann nicht mehr als uns Ketzer und Ungläubige schelten; zu Ketzern kann sie uns nicht machen**)". Daß ungestüme Geister diesem von Luther so nachdrücklich proklamirten Gewissensbedürfnisse rasche und energische Folge gaben, ist gewiß nicht zu verwundern.

*) Luthers Briefe, bei DeWette, II., 103.

**) Ebendaselbst, II., 107. Vgl. auch den Brief an W. Link vom 20. Dezember 1521, bei DeWette, a. a. O., II. 116.

§ 16.

Schwankungen Luthers in Betreff seines Gewissensgrundsatzes.

Unverkennbar ist Luther in der Behandlung der Zwickauer und Wittenberger Reformversuche mit seinem Gewissensgrundsatze zum erstenmal in Conflikt gekommen. An dieser Stelle nehmen jene Schwankungen in seinem reformatorischen Verhalten ihren Anfang, welche es erklärlich machen, daß entgegengesetzte Richtungen sich mit anscheinend gleicher Berechtigung auf ihn stützen. Hierbei ist ihm das Menschliche begegnet, daß die Ausführung dessen ihn erschreckte, was ihm grundsätzlich als vollkommen rechtmäßig erschienen war. Er hatte entschieden aufgefordert, mit „dem Mißbrauch der Messe“ zu brechen. In den stärksten Ausdrücken hatte er bestritten, daß es im Neuen Testament noch irgend ein Priesterthum gebe*). Er hatte erklärt: „Darum sollen wir unser Gewissen stärken und den Worten Gottes fest und beständig anhangen, welche uns sagen und lehren, daß das Meßpfaffenthum vor Gott nichts ist.“ Er hatte es als unbegreiflich bezeichnet, daß Gott den grausamen Irrthum des allerheiligsten Sacraments so lange habe dulden und leiden mögen. Er erkennt in dem Umstande, daß durch das Meßopfer täglich so viele Seelen ewiglich verderbt und verdammt werden, einen grausamen Zorn Gottes, und sagt wörtlich: „Darum rathe ich treulich allen Priestern, daß sie von Stund an Buße thun, die Messe nachlassen und wieder Laien werden, oder dann die Messe recht gebrauchen, daß sie, sobald es sein kann, aus dem grausamen Zorn Gottes kommen**).“ Er nennt die Meßpriester „edle Baalspriester“, deren Amt und Priesterthum man niederwerfen müsse, „Priester des Teufels“, deren Amt und Priesterthum durch den Teufel in die Welt geführt sei, um das heilsame Amt des Geistes und Wortes Gottes zu unterdrücken und auszulöschen, und ruft aus: „Darum sehe ein jeglicher Christenmensch die große unzählige Menge der Mönche und Pfaffen an, mit ihren Messen, Opfern, Gesetzen, Lehren und allen ihren Werken, so wird er nichts Anderes sehen denn des Teufels eigen Volk und

---

*) In der im Okt. 1521 geschriebenen und im Anfange des Jahres 1522 veröffentlichten Schrift vom Mißbrauch der Messe, Erl. A., 28, 23: „Nu wir wöllen fortfahren und der unverschampten Gomorrhen Gezeugniß, damit sie das Priesterthum im Neuen Testament aufgericht und befestiget haben, zusammensuchen, auf daß wir das unverschämpt Maul des groben Blöch zustopfen.“

**) Erl. A., a. a. O., 41.

Diener, ein ungläubig Volk der Verderbung, welches dem Zorn Gottes ewiglich verhalten ist*)." Er ist der Meinung, daß der evangelische Bericht von der Einsetzung des Abendmahls — dieser Ort der Schrift allein, die Meßpriester alle bewegen sollte, ihr Meßhalten nachzulassen, ja er fordert alle, die da Christen sein wollen, auf, die Messe, durch Wirkung des Teufels mit Betrügung der ganzen Welt zu einem Opfer wider das Evangelium, wider den Glauben und wider die Liebe gemacht, umzustoßen, abzuthun, „und sollen nicht ansehen, daß etliche fromme Leute ohne Sünde dieselbige in einem christlichen Irrthum brauchen können, und sollen Fleiß fürwenden, daß wir die Weise und Form, wie es Christum eingeführt hat, wieder herfürbringen"**). Dabei erblickt Luther einen besonders „grausamen und verderblichen Gräuel" in dem Umstande, daß der Papst „den Gewissen Gesetz und Strick gesetzt habe"***)!

In der That bedurfte es stärkerer Anmahnungen nicht, um bereits reformatorisch lebhaft angeregte Gewissen zum gänzlichen Bruche mit dem „abgöttischen Meßgräuel" zu veranlaßen. Gleichwohl sprach sich Luther von der Wartburg sofort mißbilligend über das rasche Vorgehen der Wittenberger aus, deren Gewissen er so eben durch seine beiden Schriften von den Klostergelübden und vom Mißbrauch der Messe aufs entschiedenste gegen das Klosterwesen und die Messe erregt hatte. Man begreift ihn nicht, wenn er in einem, wie es scheint, nicht fertig gewordenen Gutachten, fast gleichzeitig mit seiner Schrift über die Messe schreibt: „Man hat diese Neuerung eingeführt mit den Messen, Bilder, Sakrament angreifen, und andern liederlichen Dingen, daran nichts gelegen ist!" Man begreift ihn nicht, wenn er jetzt plötzlich darauf dringt, daß mit der Abstellung der Mißbräuche zugewartet werde, bis der starke Glaube da sei, und daß um der Liebe willen dem Schwachen nachgegeben werde; wenn er jetzt ein „klein Narrenwerk" nennt, was er eben noch des „Teufels Gräuel" genannt hatte. Hier geht mit dem Gewissensstandpunkt Luthers eine Schwankung vor; nicht als ob er demselben nun keine weitere Folge gegeben hätte; aber er geht nicht sicher und entschieden in seiner ursprünglichen Gewissensrichtung vorwärts. Der ehemalige Mönch ist hier im Streite mit dem Reformator. Er bekämpft

*) Ebendaselbst, 52.
**) Ebendaselbst, 105.
***) Ebendaselbst, 121.

nicht etwa nur die groben Ausschreitungen seiner voreiligen Freunde; er versteht den Gewissensgrundsatz und die christliche Freiheit anders als er sie bisher verstanden hatte. Zunächst hatte er die letztere als Freiheit von der herkömmlichen kirchlichen Autorität und deren Satzungen aufgefaßt. Er hatte es den Gewissen freigestellt, sich der kirchlichen Bevormundung zu entziehen, dem Papste und seiner Hierarchie den Gehorsam zu versagen, Alles, was nicht mit der höchsten Autorität Gottes und seines Wortes selbst übereinstimmt, zu verwerfen, in Angelegenheiten des Heils so zu verfahren, wie er selbst namentlich in Worms verfahren war. Nun soll mit einem Male die Freiheit des Gewissens sich darin äußern, daß dem Nächsten aus Rücksicht auf seinen zurückgebliebenen Standpunkt in solchen Stücken, die das eigene Gewissen verwirft, grundsatzwidrige Zugeständnisse gemacht werden. Das Gefühl, die Liebe, soll ein höherer Maßstab werden als das Gewissen, der Glaube*).

Am deutlichsten gibt sich jener Umschwung in Luthers Verhalten bei Veranlassung seines Urtheils über die Verwerfung der Kindertaufe durch die Zwickauer Propheten kund. Die letzteren hatten gegen die Kindertaufe geltend gemacht, daß die Kinder noch keinen Glauben, d. h. kein Bewußtsein sittlicher Selbstverantwortlichkeit, besäßen. Luther wagte nicht, das zu bestreiten. Und doch hatte er bisher das Verhältniß zum christlichen Heil von der persönlichen Gewissensstellung dazu abhängig gemacht, und entschieden bestritten, daß die Kirche die persönlichen, religiösen und sittlichen Pflichten des Subjektes stellvertretend übernehmen könne. Es lag grundsätzlich wenigstens nahe, die Frage nach der Berechtigung zur Kindertaufe einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Dagegen brach Luther in seinem Schreiben an Melanchthon vom 13. Januar 1522 die Frage kurzweg ab. Die Kinder haben zwar keinen eigenen Glauben; aber der fremde der Kirche erwirkt ihnen den eigenen! Wie das zugeht, bedarf keiner Begründung; denn dem Gläubigen ist Alles möglich**)! Derselbe Reformator, der seine persönliche

*) DeWette II., 120: Du must deinem Nächsten nachlassen, bis so lang er auch stark, und dir gleich wird. . . . Also thut die Liebe, die weicht dem Nächsten, so oft es noth ist.

**) Bei DeWette II, 126: Tu dicis, infirma esse exempla fidei alienæ. Ego nihil firmius esse dico . . . . quid plura? Testimonia et exempla totius scripturæ stanta fide aliena, id est, a propria fide, quæ impeteret alteri fidem, et quicquid volet . . . . Fides aliena quicquid possit, non est disputandum, cum omnia sint possibilia credenti.

Gewissensüberzeugung sonst mit rücksichtsloser Kühnheit der gesammten kirchlichen Tradition entgegenzustellen gewohnt war, berief sich zum Zeugniß gegen die Zwickauer ohne Weiteres jetzt auf diese Tradition und erblickte ein singuläres Gnadenwunder in dem Umstand, daß der Artikel von der Kindertaufe bis dahin niemals in häretischen Zweifel gezogen worden sei*).

Solcher vereinzelter grundsatzwidriger Schwankungen in Betreff seiner Gewissensstellung ungeachtet blieb Luther jedoch im Ganzen auf der richtigen Fährte. Daß er zur Schonung fremder Gewissen aufforderte und das gewaltsame Vorgehen Unberufener namentlich tumultarischer Massen gegen das von ihm grundsätzlich verworfene römische Kirchensystem tadelte, das hieng auch mit Gewissensbedenken zusammen. Es ist ein ächt gewissenhaftes Wort: „wers gläubt, der gläube es und folge ungenöthiget, wers aber nicht gläuben will, der lasse und fahre immer hin; denn Niemand soll zum Glauben und was den Glauben belangt gezwungen, sondern durchs Wort gezogen und gewonnen werden. Wer alsdann ungezwungen gläubet, wird willig folgen“ **). Daß er dem stürmischen Eifer Carlstadts und seiner Freunde in Wittenberg wehrte, war an sich noch keine Verläugnung des Gewissensgrundsatzes; denn Carlstadt verletzte manche Gewissen dadurch, daß er, ohne vorerst die richtige innere Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Reform begründet zu haben, sofort zur äußern That schritt und dadurch die Ueberzeugungen, anstatt sie zu befestigen, verwirrte. Insofern verdient der Grundsatz volle Anerkennung, „daß die Freiheit zunächst im Gewissen zu halten und öffentlich zu predigen, daß aber die schwachen Gewissen zu schonen seien“. Luther sagt von den Anstiftern der Unruhen: „Recht haben sie gelehret, aber nicht recht haben sie die Lehre gebrauchet***).“ Auch in den acht Predigten, die er nach seiner eilfertigen Ankunft von der Wartburg in Wittenberg vom Sonntag Invocavit bis zum

*) Ebendaselbst, 127: Ego vero video id singulari miraculo Dei factum, ut solus hic articulus de parvulis baptisandis nunquam fuerit negatus ne ab haereticis quidem; adeo nulla est confessio illius in oppositum, sed e contra totius orbis confessio constans et una ad propositum. Hanc autem confessionem negare esse Ecclesiæ illius veræ et legitimæ, arbitror impissimum esse. Idem enim videtur atque Ecclesiam negare . . . .

**) Bei De Wette, II. 145. Aehnlich in dem Schreiben vom 17. Mai 1522 an Nic. Hausmann a. a. O., II., 151.

***) A. a. O., II., 158.

Sonntag Reminiscere hielt, hat er nur vor unbesonnenem Gebrauche der Gewissensfreiheit und der Verletzung fremder Gewissensrechte gewarnt. „Also müssen wir uns mit unserer Freiheit halten, daß wir Niemandem Ursach geben, sich an uns und unserer Freiheit zu ärgern*)." Er tadelt nicht, daß die Messe abgeschafft wurde, sondern daß dies nicht nach Recht und Ordnung geschah. Predigen soll mans, schreiben und verkündigen soll mans, daß die Messe, auf die bisherige Weise gehalten, sündlich ist. Zwingen und dringen soll man Niemanden hierin. „Der Glaub will willig und ungenöthigt sein, und ohne Zwang angenommen werden**)." Wenn er die Entscheidung darüber, wie in den fraglichen Punkten zu verfahren sei, dem Gewissen eines Jeden anheimgeben will, so verfährt er damit in Uebereinstimmung mit seinem Gewissensgrundsatze: „Ist sein Herz und Gewissen also gestärkt, daß er bestehen kann, und sei gewiß, daß er wider Gott nicht ist, der kann es thun." Böse ist es dagegen, wenn man es thut ohne Grund und mit unstetem Gewissen***). Die Entscheidung ergibt sich also aus der Stärke und Festigkeit der religiösen und sittlichen Ueberzeugung. Ohne den Glauben, d. h. die innere Sicherheit der Ueberzeugung, ist der äußere Empfang des Sakraments nichts†).

---

§ 17.

Die Gewissensfreiheit ein Ausfluss des Gewissensgrundsatzes.

Eine nothwendige Folge des lutherischen Gewissensgrundsatzes war, daß die religiösen Angelegenheiten von jetzt an vor jeder gewaltsamen Einwirkung, insbesondere auch vor der staatlichen Strafgesetzgebung, sicher gestellt werden mußten. In seiner Schrift: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", hat Luther diesen Grundsatz der Gewissensfreiheit näher beleuchtet. Ueber die Seele kann und will Gott Niemanden lassen regieren, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment, und verführt und verderbt die Seelen . . . Wenn man ein Menschengesetz auf die Seele legt, daß sie soll glauben sonst oder so, wie derselbe Mensch

*) Erl. A., Band 28, 210.

**) Erl. A., a. a. O., 218 f.

***) Ebendas., 223 f.

†) Ebendas., 240.

fürgiebt: so ist gewißlich da nicht Gottes Wort*). Luther erinnert daran, daß die Staatsgewalt, da sie überhaupt keine Gewissensstellung einnimmt, auch keine Rechte über die Gewissen ausüben kann. „Die weltliche Gewalt zwinget solches zu gläuben, als das recht und gewiß Gott gefällig sei, und ist doch ungewiß, ja gewiß, daß mißfället . . . Denn wer das für recht gläubt, das unrecht oder ungewiß ist, der verläugnet die Wahrheit, die Gott selber ist, und gläubt an die Lügen und Irrthum, halt das für recht, das unrecht ist." Das Gewissen ist mithin die subjektive Gebundenheit der Person an die objektive Wahrheit, Gott selbst; weil wir im Gewissen lediglich an Gott gebunden sind, darum können Menschen unser Gewissen nicht binden. Sehr beherzigenswerth ist die Ausführung, daß das Gewissensgebiet ein rein innerliches, nur Gott wahrnehmbares ist. Wie denn ein Mensch die Herzen sehen, erkennen, richten, urtheilen, ändern könne? Es ist Gott allein, der Herzen und Nieren durchforscht. „Ein Gericht soll und muß gar gewiß sein, wenn es urtheilen soll und Alles am hellen Licht haben. Aber der Seelen Gedanken und Sinnen können Niemand, denn Gott, offenbar sein; darum es umsonst und unmöglich ist, Jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, sonst oder so zu gläuben. Es gehört ein anderer Griff dazu, die Gewalt thuts nicht. Und mich wundert der großen Narren sintemal sie selbst allesammt sagen: die Kirche richtet nicht heimlich Sachen. So denn die Kirche durch ihr geistlich Regiment nur öffentlich Ding regiert, weß untersteht sich denn die unsinnige weltliche Gewalt solch heimlich, geistlich, verborgen Ding, als der Glaub ist, zu richten und zu meistern." Das Heilsgebiet ist des Subjektes eigenstes, unmittelbarstes Gebiet; es liegt einem Jeglichen sein „eigen Fahr daran, ein Jeder ist allein dafür verantwortlich, wie er gläubt und muß für sich selbst sehen, daß er recht gläube". Derselbe Luther, der kurz zuvor in der Bestürzung über den Zwickauer Unfug zum Nothbehelfe eines fremden stellvertretenden Glaubens gegriffen hatte, erklärt an dieser Stelle: „So wenig als ein Anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann: so wenig kann er auch für mich gläuben oder nicht gläuben." Und er fährt fort: „Weil es denn einem Jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er gläubt oder nicht gläubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschicht, soll sie auch zufrieden sein

*) Ebendas. Bd. 22, 82 f.

und ihres Dings warten, und lassen gläuben sonst oder so, wie man kann und will und Niemand mit Gewalt dringen. Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man Niemand kann zwingen. Ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, schweig denn, daß es die äußerliche Gewalt sollt erzwingen und schaffen" *). Wie einleuchtend und scharf zeichnet er die Folgen des Gewissensdruckes von Seiten der staatlichen Gewalt. „Was ists denn nun, daß sie die Leute wollen zwingen im Herzen und sehen, daß unmöglich ist? Treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt, zu lügen, zu verleugnen und anders zu sagen, denn sie es im Herzen halten und beladen sich selbst also mit gräulichen fremden Sünden?" Auch als Schirmherren der reinen Lehre sollen die Fürsten und weltlichen Obrigkeiten nicht mit Strafen gegen die „Ketzerei" einschreiten, das ist der Bischöfe, nicht der Fürsten Amt. „Denn Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken**)."

Demgemäß hatte Luther, wenn auch nicht ohne Schwankungen, an seinem Gewissensstandpunkte, als dem Ausgangspunkte seiner ganzen reformatorischen Thätigkeit, bis zum Jahre 1524 im Wesentlichen festgehalten. Das Gewissen ist ihm das Organ für die religiöse und sittliche Grundüberzeugung des Subjekts, in welcher dasselbe, unabhängig von äußerer Einwirkung, nur Gott selbst verantwortlich, keinem menschlichen Urtheile unterworfen ist. Wo das Gewissen noch unsicher, da fehlt es noch an dem wahren Glauben. Je fester und sicherer die Gewissens-Ueberzeugung, desto berechtigter ist auch dieselbe, sich nach außen Geltung zu verschaffen und den blos auf Herkommen und formelles Recht gegründeten Autoritäten entgegenzutreten. Auf die innere Kraft und Selbstgewißheit seiner persönlichen, religiösen und sittlichen Gewissensüberzeugung gestützt, hatte Luther den Riesenkampf mit dem Papstthum und der Hierarchie aufgenommen. Dessen bewußt, mit seinem Gewissen die ewige Wahrheit selbst sich angeeignet zu haben, sah er in dem römischen Kirchenthume das bloße Produkt menschlichen Scharfsinns und irdischer Selbstsucht.

*) Erl. A., a. a. O., 85.
**) Ebendaselbst, 90.

§ 18.

Zurückstellung des Gewissensgrundsatzes durch Luther.

Einen weit erschütterndern Eindruck als die Unruhen des Jahres 1522 bewirkte die Erhebung der Bauern und die Schrecken des Bauernkrieges in Luthers Seele. Die altkirchliche Partei verdächtigte ihn als den intellektuellen Urheber der von den Bauern verübten Gräuel, und es ist zu begreifen, daß er Alles aufbot, um von diesem Verdacht sich zu reinigen. Nur so wird es erklärlich, daß er von jetzt an in der entschiedenen Geltendmachung des Gewissensgrundsatzes, an dem er bis zum Jahr 1522 mit fast unerschütterter Treue festgehalten hatte, hin und wieder eine seelen- und staatsgefährliche „Schwarmgeisterei" erblickte. Mit dem Vertrauen auf das Gewissen verließ ihn auch der Geist unbefangener Prüfung. Zwischen einem Fanatiker, wie Thomas Münzer, der nicht auf das Gewissen, sondern auf sinnliche Leidenschaft und eine erhitzte Einbildungskraft *), also auf Täuschung sein System baute, und einem Gottesmann, wie H. Zwingli, der in klarer Besonnenheit und ernster Gewissensforschung aus den Quellen der Heilswahrheit schöpfte, wußte Luther eine Zeitlang nicht mehr zu unterscheiden. Zwar anerkennt er den Gewissensgrundsatz auch jetzt noch in der Theorie, und in entscheidungsvollen Augenblicken, wie z. B. bei Veranlaßung der Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstag zu Speier, giebt er ihm ganze Folge; aber er ist nicht mehr der ihn durchweg leitende Gedanke, nicht mehr der bewegende Lebenspunkt in seiner reformatorischen Thätigkeit.

Von Anfang an erschien ihm das Gewissen als an die Wahrheit, das Wort Gottes, gebunden; es war ihm die subjektive Ueberzeugung von der objektiven Heilswahrheit. Darauf, daß die Ueberzeugung von der Wahrheit eine dem Subjekte eigenthümliche war, auf der persönlichen Selbstbestimmung für die Wahrheit und der persönlichen Selbstgewißheit in der Wahrheit, lag ihm alles Gewicht. Das wurde jetzt anders. Der so hartnäckige und erbitterte Streit mit den Schweizern läßt sich nur aus einer veränderten Gewissens-

*) Vgl. Seidemann, Thomas Münzer, 67, aus der Schrift Münzers vom „Gedichten Glauben": „Gott, der Allmächtige, weiset die rechten Gesichte und Träume seinen allerliebsten Freunden am allermeisten in ihrer höchsten Betrübniß. — Ja, es ist ein recht apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist, auf die Gesichte warten und dieselbigen mit schmerzlicher Betrübniß überkommen, darum ists nicht Wunder, daß sie Bruder Sanftleben verwirft."

stellung Luthers erklären, zu welcher der erste Anstoß noch von dem Jahre 1522 herrührte. In seinem „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi" erhebt Luther gegen die Schweizer den Vorwurf, daß „sie nicht in den Worten blieben, daß sie mit ihren Gedanken nachfahren, daß die Worte heißen müßten, was sie gedenken". Nicht etwa hat er an den Schweizern auszusetzen, daß sie von dem Worte absehen, ihr Gewissen nicht an die objektive Wahrheit binden wollten. Sein Tadel bezieht sich lediglich darauf, daß die Schweizer das Wort in ihrem Sinne auslegen, nach ihrem Gewissensbedürfnisse verstehen wollten. Diese konnten mit Fug und Recht Luthern entgegnen: ob er denn nicht auch mit seinem Gewissen an die heil. Schrift gegangen, und hierauf gestützt eine von der herkömmlichen sehr abweichende Auslegung aufgestellt habe? Wenn Luther den Schweizern dieses persönliche Gewissensrecht, das Wort Gottes nach der eigenen Ueberzeugung auszulegen, bestreitet, so bestreitet er damit den Gewissensgrundsatz selbst, mit dem allein er den Katholizismus erfolgreich zu bekämpfen im Stande war. Der von ihm aufgestellte Kanon: „Gott gebe, Christus krieche ins Brod oder Kelch, oder worein er will, wenn ich die Wort habe, will ich nicht weiter sehen, noch gedenken", dieser Kanon, wornach man „sich ins Wort wickelt" *), anstatt das Wort zu entwickeln — steht mit dem Grundsatze der Selbstverantwortlichkeit des Subjekts in den Angelegenheiten des Heils in offenem Widerspruche. Wenn Luther sagt: „Darum bleiben wir stracks bei den Worten, und thun darnach Augen und Sinne zu" **), so verlangten ja seine römischen Gegner gar nichts Anderes von ihm, als daß er, Augen und Sinne gegen den Protest seines Gewissens schließend, Alles beim Alten lasse. So weit verirrt sich Luther in seiner Leidenschaft, daß er das Gewissen der Schweizer, dem er in der Regel nicht einmal mehr sein Gewissen, sondern nur den Buchstaben des geschriebenen Wortes entgegensetzte, für den „Teufel" selbst erklärt ***). Nur beiläufig beruft er im Abendmahlsstreite sich auf das Gewissenszeugniß, wenn er z. B. von den Schweizern behauptet, daß es ihnen an der Stärke und

*) Erl. A., Bd. 28, 331.

**) A. a. O., 332.

***) A. a. O., Bd. 29, 26 (in der Schrift, daß diese Worte Christi „das ist mein Leib" noch fest stehen wider die Schwärmgeister, 1527): „Eben derselbige Teufel ists, der uns jetzt durch die Schwärmer anficht."

Sicherheit der Ueberzeugung fehle, so daß ihr Teufel eigentlich der Zweifel wäre *).

Unverkennbar ist seit dem Ausbruche des Abendmahlsstreites in Luther der katholische Grundsatz, wornach die äußere Autorität in Heilsfragen entscheidet, mit dem protestantischen, wornach die innere in denselben den Ausschag giebt, im Kampfe. Gegen das Gewissen der Schweizer ist er im höchsten Grade ungerecht; er gesteht ihrer Ueberzeugung nicht die geringste Befugniß zu; er macht den Versuch, sie mit seiner Auslegung der Stiftungsworte des Abendmahls gerade so zu tyrannisiren, wie das Papstthum die Christenheit mit seiner Auslegung Jahrhunderte lang tyrannisirt hatte. An die Stelle der freien, großen, weitherzigen Autorität des persönlichen Gewissens tritt die befangene, enge, abgeschlossene des Parteistandpunktes. Der Sauerteig der römischen Lehr- und Cultustradition fängt wieder an zu wirken, die Freiheit des fremden Gewissens wird sofort für Schwärmerei erklärt. Alle geistige und sittliche Entwicklung beruht aber auf der Anerkennung der Autonomie und Selbstständigkeit des Gewissens. Die Folge der Gewissenshemmung bei Luther war, daß er von nun an gegen jede weitere Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffes sich ängstlich verschloß, daß er, anstatt auf die ursprünglichen biblischen Begriffe und Anschauungen, wie es der Gewissensstandpunkt erfordert, auf die kirchlichen Lehrformeln zurückgieng und in jeder Abweichung von seiner Lehrart einen Abfall von der Wahrheit selbst beargwohnte **). Die Hemmung der Gewissensfunktion hatte aber die Lähmung der reformatorischen Thatkraft nothwendig zur Folge. Das Prinzip der religiösen Bewegung und des sittlichen Fortschrittes ging vom Jahr 1524 großentheils auf die schweizerische, oder sogen. reformirte, Form des Protestantismus über. Insofern hatte Luther

*) Erl. A. a. a. O., 125.: Es ist freilich kein anderer Geist denn der Teufel, der Lust hat, die Herzen zu rütteln allenthalben, und läßt sie auf keinem Theil gewiß und sicher sein, sondern pampeln und schweben, darnach sein wird wie ein Espenlaub. Aber der heil. Geist ist ein solcher Lehrer, der gewiß ist, gewiß macht, und nicht so weben und schweben läßt.

**) Bezeichnend ist in dieser Beziehung der dritte und letzte Theil seiner Schrift: Bekenntniß vom Abendmahl Christi, Erl. A., a. a. O., 363 ff.: „Weil ich sehe, sagt er hier, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wüthens des Satans . . . so will ich mit dieser Schrift für Gott und aller Welt meinen Glauben Stück zu Stück bekennen" . . . Er sagt zum Schlusse: „Das ist mein Glaube; denn also gläuben alle rechte Christen und also lehret uns die h. Schrift." Wegen der Kürze seiner Ausführung verweist er auf seine Bücher, „sonderlich die zuletzt sind ausgangen in vier oder fünf Jahren." Die vor 1524 geschriebenen Schriften werden damit indirekt desavouirt.

nicht Unrecht, wenn er auf dem Marburger Gespräche (1529) den Schweizern erklärte: „Ihr habt einen anderen Geist.“ Er selbst war damals vom Geiste seines ursprünglichen Gewissensdranges nicht mehr lebendig beseelt. Damit, daß er auf den Tisch, an dem man diskutirte, mit großen Buchstaben das Wörtlein „ist“ schrieb, deutete er an, daß er sein persönliches Gewissen der Autorität des Buchstabens wieder unterwerfe. Wie weht doch ein anderer Geist, als jener, in welchem er wie ein gewappneter Held des deutschen Gewissens zu Worms auftrat, in den Worten seines „kurzen Bekenntnisses vom h. Sacrament“ (1545): „Dieß Zeugniß und diesen Ruhm will ich mit mir für meines lieben Herrn und Heilandes Jesu Christi Richtstuhl bringen, daß ich die Schwärmer und Sacramentsfeinde, Carlstadt, Zwingel, Oecolampad, Stenkefeld und ihre Jünger zu Zürich, und wo sie sind, mit ganzem Ernst verdampt und gemieden habe, nach seinem Befehl: Einen Ketzer sollst du meiden...“ Daß das Gewissen, die Treue persönlicher Ueberzeugung, vor Gott den höchsten Werth hat, ist Luther in dieser Schrift so ganz aus dem Sinne gekommen, daß er nicht undeutlich zu verstehen giebt, Zwingli sei von dem Schlachtfeld zu Kappel geradewegs zur Hölle gefahren*). Der ursprüngliche Gewissensstandpunkt der persönlichen Ueberzeugung hat sich in den Bekenntnißstandpunkt des kirchlich festgestellten Lehrsystems verwandelt. Erklärt Luther doch Zwingli, weil er dafür hielt, daß so „gottlose Heiden, wie Sokrates, Aristides, ja der gräuliche Numa, die von Gott, Schrift, Evangelio, Christo, Taufe, Sacrament oder christlichem Glauben nichts gewußt hätten“**), selig werden könnten, selbst für einen Heiden. Wie die Waagschale des Gewissens sinkt, steigt diejenige des Kirchenthums. Derselbe Luther, der das Papstthum als Antichristenthum, die Papstkirche als die babylonische Hure bezeichnet hatte, rühmt in der angeführten Schrift, daß die rechte christliche Kirche unter dem Papstthum seit 1500 Jahren so wie er gelehrt habe. Das Gewissen schweigt; nur der Buchstabe darf reden. „Er hats gesagt, da laß ichs bei bleiben; verführet er mich, so bin ich seliglich verführet.“ Alles Deuten, die individuelle Auslegung, also die subjektive Gewissensthätigkeit bei der Aneignung der göttlichen Wahrheit, ist verwerflich***). „Darumb heißt's

*) Er sagt von Zwingli und Oecolampad (Erl. A., 32, 399 f.): daß er sich für ihre Seele aufs Höhest bekümmern müßte, „weil sie noch im Irrthum verteift, also in Sünden untergiengen“.

) Zwinglis Werke, IV., 65, **christianæ fidei expositio.

***) Erl. A., a. a. O., 413: Mit seinem Deuten verteifet er sich je länger je

rund und rein, ganz und Alles gegläubt, oder Nichts gegläubt". Hier heißt Glaube so viel als gehorsame Unterwerfung unter den unverstandenen, und darum mit dem Gewissen auch nicht angeeigneten, Buchstaben. Die sittliche Arbeit, d. h. die Gewissensarbeit, gilt hier für schädlich. „Das sind eitel Feigenblätter, da sich Adam und Heva mit decken und schmücken wollten, daß Gott ihre Schande und Sünde nicht merken sollte. Viel weniger wird sie helfen ihre große Arbeit mit Lehren und Schreiben, mit ernstem züchtigem Wandel, das ist noch alles heidnisch Ding*)." Man sieht auf diesem Standpunkte eigentlich nicht mehr ein, wie Luther das Werk der Reformation gegen die Anläufe des Papstthums vertheidigen wollte. Der Buchstabe der Schrift, das Zeugniß der Tradition sind äußere Autoritäten; das Papstthum hat sich stets auf sie berufen. Was es umgekehrt stets verworfen hat, das war das Recht der Subjektivität, die objektive Wahrheitssubstanz nach dem subjektiven Bedürfnisse anzueignen. Von einem solchen Bedürfnisse waren die Schweizer bei ihrer Auffassung des Abendmahls und noch anderer Punkte ausgegangen; wenn Luther darin eine Hinwendung zum Teufel erblickte, so lag hierin vielmehr seinerseits eine Abwendung von seinem Gewissensgrundsatze und dem Wesen des Protestantismus.

§ 19.

Der Gewissensgrundsatz bei Zwingli.

Auch die übrigen Reformatoren sind vom Gewissen aus sich des Bedürfnisses der Reformation bewußt geworden und haben den Muth, sie auszuführen, aus dem Gewissen geschöpft. Wenn behauptet worden ist, daß das reformatorische Lehrsystem und insbesondere der Religionsbegriff Zwinglis durch das Studium der Schriften des Picus von Mirandola eigenthümlich bestimmt worden sei**), so haben allerdings die Schriften dieses Gelehrten Einfluß auf Zwingli's Denkart ausgeübt. Dagegen ist die Annahme unhaltbar, daß Zwingli aus Picus seine Ueberzeugung vom Verhältniß Gottes und dem Menschen, vom Wesen der wahren Religion, als dem Sein Gottes im Menschen, vor-

mehr, und ist ihm besser, er bleibe ein verdampter Heide, denn daß er ein verdampter Christen werde.

*) Erl. A., a. a. O., 417 f.

**) Sigwart, Ulrich Zwingli, 14 ff.

läufig gewonnen und somit ursprünglich nicht von seinem eigenen Wahrheitsgefühl geleitet worden sei*). Noch weniger ist er, wie Stahl behauptet**), ein blos antikatholischer, auf der Linie der Verneinung sich bewegender, Reformator gewesen. Wenn das „Handeln", d. h. ein praktisches Bedürfniß, Zwingli zum Reformator gemacht hat, so ist es nur um so unwahrscheinlicher, daß spekulative Ideen in seinem religiösen und sittlichen Vorstellungskreise die bestimmenden Faktoren gewesen sind. Auch ihn hat persönlicher Gewissens- und Wahrheitssinn zum Reformator geweiht und ihm Kraft verliehen, Gut und Blut an die Durchführung der Kirchenverbesserung zu setzen***). Nicht die spekulativen Sätze des Picus, sondern die Wahrheiten der Bibel hat er seinen Predigten schon in Einsiedeln zu Grunde gelegt. Von seinem Gewissenssinn legt ein Brief an Myconius (1520) von Zürich aus ein schönes Zeugniß ab: „Wer Menschengesetzen mehr gehorcht als Gottes Gesetz, dem fehlt von vorn herein das Merkmal eines ächten Christen. Wenige sind es nur, welche trotz aller Anstrengung dem Evangelium sich zuwenden. Dadurch dürfen wir uns nicht muthlos machen lassen. Das Leben des Menschen auf Erden ist ein Kampf. Es gilt darin Christi Ehre†)." Mit derselben Entschlossenheit und Gewissensfreudigkeit wie Luther sieht Zwingli in diesem Briefe dem päpstlichen Banne, ja dem Tode um der evangelischen Wahrheit willen entgegen. Er freut sich, genöthigt zu werden, um Christi willen zu leiden. Daher stellte er sich auch schon 1521 der Sache nach entschieden auf Luthers Seite, wenn auch noch vorsichtig im Ausdrucke. Das Gewissen dringt auch ihn, zu den ursprünglichsten Quellen der Wahrheit zurückzukehren††).

Im Wesentlichen ist es daher derselbe Gewissensgrundsatz, wie bei Luther, auf welchen die reformatorische Thätigkeit Zwinglis sich stützt. Allerdings richtet er die Spitze seiner Polemik zunächst gegen

---

*) A. a. O., 27.

**) Die lutherische Kirche, 20 f.

***) Bullinger, Reformationsgeschichte, I., 305 f.

†) Opera, VII. an Myconius, 1520, 113 ff.

††) Opera, III., consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et christ. religionis tranquillitati, 4: Quin et mundus videtur veteris ac nimium ad sophisticas argutias prolapsae theologiae pertaesus sitire fontes evangelicae doctrinæ et hoc videtur erupturus vi, nisi fores aperiantur. Diese Schrift mit Sigwart als eine „neutrale" zu betrachten, beruht auf einem Mißverständniß. Sigwart, a. a. O. 30.

die Menschensatzungen; und man hat hierin ein unterscheidendes Merkmal seiner reformatorischen Eigenthümlichkeit von derjenigen Luthers finden wollen*). Allein hat denn Luther den Ablaß nicht ebenfalls als eine Menschensatzung bekämpft? Die Menschensatzungen erscheinen Zwingli gleich in seiner ersten Schrift als eine „Verkehrung der göttlichen Wahrheit", im tiefsten Grunde als Symptome des Unglaubens. Wer an Gott, an seiner Gnade und Freiheit zweifelt, der setzt sein Vertrauen auf menschliche Gesetze **). Das Gewissen — Zwingli beruft sich wiederholt auf die „Conscienz" — ist nur an Gott, an das göttliche Gesetz, an die göttliche Offenbarung gebunden; aus diesem Grunde erscheint Zwingli die Unterwerfung unter Menschen-Gebote und Satzungen, die keinen Grund in Gottes Wort und Willen haben, als schwere Gewissensverletzung. Alles Ernstes ermahnt er dabei, daß wenn einer den kirchlichen Satzungen entgegentrete, er seiner Sache gewiß sein müsse. „Selig ist, ruft er aus, der in ihm selbst nicht zweifelt an dem, das er für gewiß erkennt***)." Eben deßhalb warnt er die Zweifelnden, ohne Weiteres es den Starken gleich thun zu wollen.

So übereinstimmend nun aber der reformatorische Ausgangspunkt beider Reformatoren im Wesentlichen ist, so zeigt sich gleichwohl zwischen der Gewissenslehre Luthers und Zwinglis ein Unterschied, welcher, zunächst ohne praktische Folgen, doch auf eine Differenz in dem theologischen Vorstellungskreise beider Männer schließen läßt. Der Gewissensstandpunkt Luthers war lediglich individueller Natur, der Standpunkt einer heilsbedürftigen Persönlichkeit, die in demselben Augenblicke, in welchem sie ihrer vollen religiösen Berechtigung bewußt wird, doch zugleich in ihrem Verhältnisse zu Gott sich selbst verläugnet. Je mehr aber die Gewissensstellung Luthers eine unbedingt subjektive war, um so näher lag ihm die Versuchung, die Subjektivität bis zur Schärfe eines verschwindenden Punktes auszuspitzen, wo sie in ihr Gegentheil umschlagen mußte. Das verhielt sich bei Zwingli anders. Die Religion ist ihm nicht blos ein individuelles Verhältniß des Subjektes zu Gott, wornach dasselbe von Gott lediglich schlechthin abhängig ist, sondern ein universelles Verhältniß unmittelbarer Gemeinschaft des Subjektes mit Gott, wornach Gott dem Subjekte als solchem inne-

---

*) Stahl, a. a. O., 32 f.

**) Werke, I., 7, (von erkiesen und fryheit der spysen, 1522).

***) A. a. O., 17.

wohnt, so zu sagen in ihm denkt, wirkt, handelt. So wenig ist Zwingli in seinen Grundanschauungen anti-mysterisch, daß sein Religionsbegriff mit ungleich größerem Rechte als ein mystischer bezeichnet werden könnte. Der Christ lebt als religiöses Wesen nicht mehr in sich selbst, sondern Christus „lebt in ihm also stark, daß er von Stund an sich seiner bisherigen Leichtfertigkeit schämt". Er ist ein Mensch, in dem Gott herrschet, der aus seinem Eigenen nichts mehr nimmt. Alles Gute, Gott Wohlgefällige kommt auch von Gott; denn woher sollte es kommen, als aus dem Meerbrunnen alles Guten*)? Die Gewissensstellung Zwingli's schöpft ihre Kraft und Sicherheit vorzüglich aus der Ueberzeugung, daß das Subjekt sich dem sich selbst mittheilenden Gott völlig hingegeben hat, daß das menschliche Personleben gleichsam ein gottmenschliches, ein mit dem göttlichen innig verbundenes geworden ist. Durch diese Betrachtung werden die „wyslosen (rathlosen) conscienzen" getröstet und befestigt***). Demgemäß ist das menschliche Personleben als solches ein Abbild Gottes, wie denn der Mensch das Bild Gottes nicht nur in sich und seinen persönlichen Geistesvermögen, der Erkenntniß, dem Willen, dem Gedächtniß, sondern auch in andern Menschen zu erkennen vermag†). Er ist an und für sich Gott verwandt; und verlangt darum vermöge seines angebornen Wesens nach Gott. Allen Menschen ist die Begierde angeboren, nach dem Elende dieser Zeit die ewige Freude zu besitzen. Der Mensch begehrt immer wieder zu seinem Ursprunge, Gott selbst, zurückzukehren††). Das ganze Leben des Menschen ist eigentlich ein unausgesetztes, nie völlig gestilltes Sehnen nach Heil. Der Gewissensmensch in uns liebt das Gute (Röm. 7); aber es ist nicht des Menschen blos individuelle, sondern Gottes universelle That, daß es sich so verhält. Auch die Schriftstelle vom Zuge des Vaters zum Sohne (Joh. 6, 44) bezieht Zwingli auf den Gewissenstrieb nach Wahrheit.

Damit hatte nun Zwingli den festen Punkt gefunden, mit welchem er den herkömmlichen falschen kirchlichen Autoritäten entgegen

---

*) Werke I., 19.

**) Ebendaselbst, 24.

***) Ebendaselbst (aus der Schrift: ein fründlig bitt und ermanen etlicher Priester der Edgenossenschaft), 38.

†) Ebendas. (von klarheit und gewüsse des worts gottes), 57 f.

††) A. a. O., 59: Und nach dem wir jetz bericht sind, daß die begird der seligheit uns von natur anliegt, nit von natur des fleischs oder anfechtungen, sunder von der bildnuß har, die uns der werkmeister gott yngedruckt hat.

treten konnte. Trug jeder Mensch die höchste Norm der Wahrheitserkenntniß in sich selbst, so bedurfte er keiner angelernten, kirchlich überlieferten. Das äußerlich Ueberlieferte erwies sich vor dem innern Gewissensurtheile als „menschlicher Tand", wogegen Zwingli mahnte, man möchte sich doch lediglich an das „Berichten Gottes" halten. Die scholastische Theologie erschien unter diesem Gesichtspunkte als eine schlechte Kunst, welche die himmlische Wahrheit mit menschlichem Gedichte vertauscht. Man könnte an Zwingli tadeln, daß sein Gewissensurtheil gegen die theologische Wissenschaft ungerecht ist. Dem Worte Gottes soll man nur seine eigene Natur lassen, so gebiert es in dir und mir einen Sinn. Die Irrenden muß man nur zu dem Ursprung führen. Ins Kämmerlein, in die stille Sammlung, soll man gehen, um den Tiefsinn der göttlichen Wahrheit zu ergründen. Von wem will man sonst die Wahrheit erkunden, wenn nicht von Gott, der allein wahrhaft, die Wahrheit selbst ist? Die Salbung des göttlichen Geistes muß uns lehren*).

Zwingli stellt den Grundsatz auf, daß jeder Mensch ein „Theodidaktus", von Gott selbst gelehrt werden müsse; nicht auf Philosophie, sondern auf die Einfalt eines Jüngers Gottes gründet sich die Wahrheit. Auf die Frage: woher denn die Gewißheit der Ueberzeugung, von Gott selbst gelehrt, im Besitze der schlechthinigen Wahrheit zu sein, komme, erwidert er: aus der Erfahrung**). Das Gewissen ist der innere Lehrer, welcher ein sichereres Wahrheitsbewußtsein hat als die gelehrtesten Ausleger, die scharfsinnigsten Commentatoren. „Gott will allein selbst der Schulmeister sein." Unverkennbar setzt an dieser Stelle Zwingli in dem Subjekte eine derartige Immanenz des göttlichen Geistes voraus, daß jenes in gewissem Sinne unfehlbar wird. Der angeblichen Unfehlbarkeit des römischen Kirchenthums tritt die wirkliche Untrüglichkeit des innern Wahrheitssinnes entgegen. Auch in der Auslegung der 67 Thesen, welche Zwingli auf der ersten Disputation zu Zürich (1523) vertheidigt hatte, ist ihm ein sicherer Richter in Betreff der Heilswahrheit nur die innere Gewissenserlauchtung,

---

*) A. a. O., 77: Zum ersten laß allen dinen verstand ligen . . . denn der soll ganz nüt . . .

**) A. a. O. 79: Zum andern weiß ich gewüß, daß mich Gott leert, denn ich han sin empfunden. . . . . Da hub ich an Gott zu bitten um sin liecht und fieng mir an die gschrift vil lychter zu werden, wie wol ich sy blos las, dent hätte ich vil comment und usleger gelesen. Sehend zu, das ist ja ein gwüß zeichen, daß Gott stürt (giebt.)

der verborgene himmlische Mensch. „Es ist der Geist, welcher uns alle Wahrheit lehrt*).“ In gleicher Weise hat sich Zwingli zwei Jahre später gegen den Landschreiber Compar von Uri ausgesprochen. Es kommt allein auf die innerlich, d. h. im Gewissen wirkende Kraft Gottes an**). Die Entscheidung über das, was wahr, steht jedem Gewissen zu. Der innere Mensch erkennt allein das äußere Wort, und beurtheilt, ob es der Wahrheit angemessen ist. Wie wäre das möglich, wenn der Mensch den Wahrheitssinn nicht in sich trüge***)? Hiermit geht die Autorität der äußern Kirche in Betreff der Angelegenheiten des Heils von selbst zu Ende. Das innere Wort, den Gewissens- oder Wahrheitssinn, hat Gott selbst ins Herz geschrieben. Darum ist die Religion auf dem Gewissensstandpunkte Zwinglis universelle Hingabe an Gott, unbedingtes Vertrauen auf Gott†). Dieses Vertrauen kommt nicht durch äußere Mittel, nicht durch das äußere Wort zu Stande, sondern lediglich durch den innern Gewissenszug zum himmlischen Vater††).

Während Luther seine persönliche Gewissensautorität zur schlechthin entscheidenden macht, und die fremde Gewissensüberzeugung zuletzt nicht mehr achtet, unterwirft Zwingli der universellen Autorität des göttlichen Geistes das individuelle Gewissen. Auch er lief hier Gefahr, die persönliche Selbstständigkeit des Gewissens zu verlieren. Während das Gewissen sich bei Luther in dem subjektiven Eigensinn des Buchstabens zu versteifen drohte, drohte es bei Zwingli in dem universellen Allgemeinsinn des Geistes zu verschwimmen. Das Subjekt hatte bei Zwingli eigentlich nicht mehr ein eigenes Gewissen; Gott war das Gewissen in ihm.

---

*) A. a. O., 176 f.

**) Antwurt an Valentin Compar II., 1, 11.

***) A. a. O., 16. Sieh, hie muß ja der inner mensch das usser wort erkennen und urteilen, ob es der göttlichen warheit glychförmig sye oder nit.

†) Commentarius, opera, III. 175: Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique deo haeret.

††) Commentarius, l. c., 225: Quamvis verbo non reddamur certi, nisi domini spiritus corda nostra liquefaciat, quo verbum inseri ac in deum spes plantari queat.

§ 20.

Der Gewissensgrundsatz bei Calvin und Melanchthon.

Calvins Gewissensstandpunkt ist demjenigen Zwinglis verwandt. Die religiösen Funktionen haben nach Calvin ihren Quellpunkt an der ungetheilten Hinwendung zu Gott. Der religiös erweckte Mensch hält sich an Gott, an die unendliche Fülle aller Güter. Daß das Subjekt aus sich selbst zu Gott emporsteigt und von den Höhen der göttlichen Erkenntniß wieder in sich hinabsteigt: das ist der Kreislauf des innern Lebens, der sich in der religiösen Funktion vollzieht. Wie könnte aber der Mensch zu Gott sich erheben, wie Gottes in sich gewiß werden, wenn er das Bewußtsein von ihm nicht schon als solcher in sich trüge? Aus dem angebornen Gottessinn entspringt deßhalb alle Gottesverehrung *). Dieser Gottessinn, der nichts Anderes als der Gewissenssinn ist, ist in der Menschenbrust unvertilglich **), wenn auch bisweilen verdunkelt. Der Schleier menschlicher Verdunkelung muß immer aufs neue wieder zerrissen, es muß zu dem reinen Urstrahl der göttlichen Wahrheit immer aufs neue wieder hindurchgedrungen werden. Das geschieht mit Hülfe des Gewissenssinnes, der innern Gotteserleuchtung ***).

Das Bewußtsein dieses innern Gottes- und Gewissenssinnes veranlaßte Melanchthon, als er den ersten Versuch einer christlichen Glaubenslehre niederschrieb, auf die herkömmlichen theologischen Begriffe und Lehrformeln zu verzichten, und in seiner Darstellung sich lediglich an das zu halten, was zum Gewissensfrieden führt †). Auch er faßte den Gewissensmuth, auf die ursprüngliche Wahrheit zurückzugehen, die der h. Geist selbst lehrt ††).

---

*) Inst. chr. 1, 3. Quendam inesse humanae menti et quidem naturali instinctu divinitatis sensum, extra controversiam ponimus, inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum.

**) Ebendaselbst 1, 4, 4 am Schlusse.

***) A. a. O. 1, 8, 13: interior Sp. S. persuasio.

†) Corp. Ref. XXI, 83: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. . . . . Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.

††) Corp. Ref. I. 147 ff. in einem Schreiben an J. Hesse, 1520.

§ 21.

Die fundamentale Bedeutung des Gewissensgrundsatzes für den Protestantismus.

Die große weltgeschichtliche That, vermittelst welcher der Protestantismus unter die Völker trat, ist mithin aus dem unverwüstlichen Bewußtsein hervorgegangen, daß dem Gewissen in den Angelegenheiten des Heils die erste und entscheidende Stimme zukommt. Ohne dieses Principat des Gewissens gäbe es keinen Protestantismus. „Weil Seine K. f. Gnade darin, d. h. in dem was gegen die kirchlichen Mißbräuche seit dem Anfange der Reformation geschehen war, nicht anders weiß, denn es sei christlich und göttlich geordnet, konnten sie solches in keinem Weg mit gutem Gewissen tadeln oder verdammen", heißt es in dem vom Luther (April 1529) verfaßten Bedenken in Betreff des Speier'schen Reichsabschiedes. Es wird hier entschieden der Grundsatz aufgestellt, daß der Christ nicht gegen sein Gewissen handeln darf, und daß keinem Menschen, wie groß auch seine Autorität sein möge, ein Recht zusteht, zum Nachtheile des Gewissens Verfügungen in Religionsangelegenheiten zu treffen. Hatte der Reichsabschied von Speier gefordert, daß die Minderheit der Reichsstände auf einen Mehrheitsbeschluß hin das Reformationswerk fallen lasse, so entgegnet jenes Bedenken, daß eine Lehre, welche vermöge innerer Gewissenserfahrung als „tröstlich" erkannt worden sei, mit gutem Gewissen nicht mehr aufgegeben werden dürfe. Wer wider sein Gewissen als unchristlich verdammt, was sich vermöge seines Gewissens ihm als christlich erwiesen hat, „der beschwert sich mit unzähligen grausamen, fremden Sünden*)". Darum spricht auch die Protestation der Ständeminderheit in dem Appellations-Instrument es ganz unumwunden aus, daß die Religionsangelegenheiten solche Sachen seien, die Gottes Ehre und jeder Seele Heil und Seligkeit angehen und betreffen, darin man Gewissens halber unsern Herrn und Gott als Höchsten König und Herrn aller Herren vor Allem anzusehen verpflichtet und schuldig sei, und daß in Sachen, Gottes Ehre und unserer Seelen Heil und Seligkeit belangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben müsse**).

Diesen Grundsatz persönlicher Selbstverantwortlichkeit in den letzten entscheidenden Fragen des Heils hat der Protestantismus an die Spitze seines weltgeschichtlichen Entwicklungsganges gestellt.

---

*) Luthers Briefe bei DeWette III., 439 f.

**) Bei Walch, L. Werke, XVI, 387 ff.

In so fern beruht er allerdings **wesentlich** und **vor Allem** auf dem **Rechte der Subjektivität**, auf der **persönlichen Ueberzeugung**, nicht des leeren und eiteln sich selbst aufspreizenden, sondern des erfüllten und demüthigen, des in Gott gegründeten, ja Gottes als seiner eigenen Wahrheit sich bewußten, Subjektes. Die Wahrheit des Protestantismus ist daher zunächst eine innere, persönliche, im Gewissen gegebene, durch das Gewissen erworbene. Er stürzt die Autoritäten auf dem Gebiete der Religion nicht ohne Weiteres um; aber er kennt auch keine bloß äußere, dem Subjekte fremde, Autorität. Autorität ist ihm nur das, wozu er in seinem Gewissen ein Bedürfniß vorfindet, was seinem eigenen geistigen und sittlichen Wesen entspricht. Die Unterdrückung des Gewissens durch die Autorität des Buchstabens, wie die Auflösung des Gewissens durch die Autorität des universellen Geistes, beides widerspricht dem Wesen des Protestantismus. Der Protestantismus ist zunächst die **Religion des persönlichen Gewissens**, und sein **Wesen klare, bewußte Gewissensüberzeugung**.

Zweites Kapitel.

Die Sünde.

---

§ 22.

Die römisch-katholische Sündenlehre.

Das Gewissen hat sich uns in den bisherigen Untersuchungen auf dem Standpunkte des Protestantismus wesentlich als religiöser Wahrheitssinn, als **religiöse Ueberzeugungstreue** erwiesen. Beide, Luther und Zwingli, erkannten vermöge einer unmittelbaren, nicht weiter abzuleitenden, innern Erfahrung, daß sie die Bürgschaft für die höchste Wahrheit in sich selbst trügen, und daß keine Macht der Erde ihnen diesen eigensten Besitz streitig machen könnte. Sie waren deßhalb auch entschlossen, denselben gegen alle Gewaltigen der Welt unter den größten Opfern zu vertheidigen. Dabei hatte sich ihnen aber zugleich durch die weitere Erfahrung ergeben, daß diese innere Bürgschaft nicht lediglich aus ihrem subjektiven Bewußtsein fließe, sondern einen ewigen

objektiven Grund habe. Dasselbe Gewissen, auf Anregung dessen sie allen Gefahren die Stirne zu bieten und nur das Gute zu wollen bereit waren, bezeugte ihnen auch, daß dieser gute und freudige Wille oft in dem Subjekte fehlt, daß der Mensch an und für sich, ohne Gottesbewußtsein und Gotteskräfte, böse ist, nicht gut, Gott widrig gesinnt, nicht Gott gemäß.

Es ist eine nothwendige Folge des Gewissensstandpunktes, daß auf demselben der Mensch zur wahren Erkenntniß über sich selbst und die Grundbeschaffenheit seines Wesens gelangt, daß die täuschenden Vorstellungen über seine Person fallen, und zwar erkennt sich der Mensch im Spiegel des Gewissens als Sünder. Man kann nicht sagen, daß der vorreformatorische Katholicismus die Vorstellungen der alten Kirche von der sündlichen Naturbeschaffenheit des Menschen mit Bewußtsein aufgegeben hatte. Insbesondere hatte die Schule des Thomas von Aquino im Anschlusse an Augustinus mit der Sünde wenigstens theoretisch es noch immer ernst genommen. Nur darf man auch nicht vergessen, daß der Protestantismus von Anfang an nicht bloß theoretische Irrthümer in der katholischen Kirche zu bekämpfen hatte. Nachdem in der Kirche einmal an die Stelle der Gewissensherrschaft die Priesterherrschaft getreten war, so erhielt die Thatsache der Sünde damit eine praktisch durchaus veränderte Bedeutung. War einmal das Subjekt in Folge seiner Gehorsamspflicht gegen die Kirche seiner Selbstverantwortlichkeit enthoben, so hatte auch die Kirche für Beseitigung der Sünde und ihrer Folgen zu sorgen. Nach kirchlicher Vorstellung nahm die Taufe, als ein von der Kirche vollzogener sakramentaler Akt, die Erbsünde in der Art hinweg, daß keine eigentliche Sünde, sondern nur noch ein Zunder derselben in dem Getauften zurückblieb*); durch die Taufe hatte die Kirche das Subjekt grundsätzlich von der Herrschaft der Sünde befreit. Zur Tilgung der an jenem Zunder etwa noch sich entzündenden sündlichen Regungen und Handlungen hatte sie ihre genugthuenden Leistungen und den ihr zu Gebote stehenden überfließenden Schatz von guten Werken in Bereitschaft; mit Hülfe der Ablässe konnten auch diejenigen Unbequemlichkeiten beseitigt werden, welche manchem Sünder aus den Genugthuungen erwachsen mochten. Auch für den Fall also, daß die Kirche einen theoretisch strengen Begriff von der Sünde aufgestellt hatte, war Gelegenheit geschafft, in der kirchlichen Praxis denselben nach Wunsch zu

---

*) Vgl. meine Dogmatik, II., § 129.

mildern. Zu einem erschütternden, ins Mark des innern Lebens einschneidenden, Sündenbewußtsein ließ es die römische Kirche mithin gar nicht kommen. Durch ein solches wäre das Gewissen wach gerufen, die Selbstverantwortlichkeit des Subjekts anerkannt, die Macht des Kirchenthums gefährdet worden. Das Sündenbewußtsein war mit dem steigenden Ansehen der Hierarchie methodisch immer mehr eingeschläfert, der Geist der Buße unterdrückt, der Ernst des Heilsbedürfnisses abgeschwächt worden. Uebrigens war schon vor der Reformation die ernstere und tiefere scholastische Theorie von der Sünde allmälig immer mehr außer Curs gekommen. Die künstliche Maschinerie der kirchlichen Bußübungen und Sühnleistungen paßte nicht auf den Menschen, wie er in Wirklichkeit ist, sondern auf einen Automaten, den man sich nach kirchlichem Bedürfniß und Interesse zurecht machen mußte. Die Beschlüsse der fünften Sitzung der Kirchenversammlung zu Trient zeigen klar, daß der römische Katholicismus in seinem Abfall vom Gewissen auch den wahren Begriff des Menschen verloren hatte. Der Mensch sollte nach dem Bilde Gottes erschaffen worden sein; allein Gott hatte, um ihm das höchste Maaß ursprünglicher Vollkommenheit zu verleihen, noch ein außerordentliches Gnadengeschenk hinzugefügt, so daß er bei seinem Ursprunge aus einem natürlichen und einem übernatürlichen Bestandtheile zusammengefügt war*). Des übernatürlichen Bestandtheiles ging er verlustig, und es trat jetzt eine Verminderung jener sittlichen Stärke ein, die aus dem wunderbaren Gnadenzuschusse geflossen war**). Demzufolge dachte sich die katholische Dogmatik schon den Sündenfall lediglich als einen Verlust, der nicht Wesentliches betraf. Was dem Menschen wesentlich, ist durch den Sündenfall auch nicht verloren gegangen. Er ist durch denselben wohl um eine wunderbare

---

*) Diese Vorstellung, die sich im Tridentinum noch nicht bestimmt ausgedrückt findet (s. dec. de peccat. originali, lib. symb. eccl. cathol., 17) wird bereits vom Catechismus romanus deutlich vorgetragen (A. a. O., 127): Quod autem ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praete ea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiæ a d m i r a b i l e d o n u m a d d i d i t. Vgl. Bellarminus, de gratia primi hominis 5: Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturæ principiis fluxerit, neque potuerit fluere.

**) A. a. O. streitet Bellarmin dagegen: hominibus, qui eam rectitudinem amiserunt in Adamo, deesse bonum aliquod n a t u r a l e.

göttliche Ausrüstung gekommen; in dem Kerne seines Wesens hat ihn aber die Sünde gar nicht angegriffen; es ist ein Schmuck von seinem Haupte gefallen, aber seine innerste, geistige und sittliche, Lebenswurzel ist nicht geschädigt worden. Was hatte denn eine an sich so wenig ans Leben gehende Verletzung zu bedeuten, zumal die Kirche jetzt mit viel herrlicheren Gaben geschmückt ist, als Gott sie durch das übernatürliche Gnadengeschenk dem Menschen ursprünglich verliehen hatte? In Folge des Sündenfalles, dieses — man weiß nicht in wie fern — selbstverschuldeten Verlustes des primitiven Gnadenstandes, war wohl die ursprüngliche Vollkommenheit verschwunden; Gott hatte wegen des Verlustes, heftig erzürnt, die Todesstrafe über den Sünder verhängt; es war mit dem Menschengeschlechte eine allgemeine Verschlimmerung vorgegangen*). Allein eine mehr als zureichende Summe von Arzneimitteln gegen dieses Uebel ist in der Kirche angesammelt. Ist von Adam aus das Gift der Erbsünde auf die Menschheit übergegangen, so geht von Christus durch die Taufe der weit stärkere Segen der Gerechtigkeit auf sie über**). Die Sünde kommt neben der heilkräftigen Wirkung der Taufe so wenig in Betracht, daß es von Seiten des Täuflings gar keiner sittlichen Mitwirkung bei ihrer Tilgung bedarf. Der fremde Glaube der Eltern und der Kirche reicht zum Zweck der Wiederherstellung völlig aus; schon Augustinus, ja selbst Luther hatten zu diesem fremden Glauben ihre Zuflucht genommen***). Erlitt die in der Taufe erworbene Gerechtigkeit wieder Schaden, da die Taufhandlung wohl die Erbsünde, aber nicht die menschliche Schwachheit und Gebrechlichkeit überhaupt tilgt†), so hatte die Kirche hiefür ausreichendste Hülfe und Trost in Bereitschaft. In der Theorie zwar verlangt die katholische Lehre auch innere Buße, ohne welche die äußere nur wenig nütze††). Allein in der Praxis nimmt die äußere,

*) Conc. Trid. V., 18.: Totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.

**) Catech. rom. II., 2, 26.

***) A. a. O.: Neque enim dubitare licet, quin infantes fidei sacramenta, cum abluuntur, accipiant; non quia mentis suae assensione credant, sed quia „parentum fide, si parentes fideles fuerint, sin minus, fide universæ societatis sanctorum muniuntur".

†) Cat. rom. II., 5, 1.

††) Ebendaselbst: Sine qua (intima animi pœnitentia) ea, quae extrinsecus adhibetur, parum admodum profutura est.

kirchlich applicirte, Buße, die Buße als Sacrament und Institution, alle nach der Taufe begangenen Sünden hinweg*). Keine Sünde ist so schwer, so abscheulich, welche das Sacrament der Buße, d. h. die priesterliche Absolution, nicht zu vertilgen vermöchte, wogegen ohne Gebrauch dieses Sacraments von Sündenschuld frei zu werden eine Unmöglichkeit ist**). Das kirchliche Priesterthum hat somit die Schlüssel zum Eingang ins Himmelreich in seiner Hand***). Nach seinem Ermessen schreibt der absolvirende Priester die Genugthuungsleistungen vor, so daß in den Augen des Absolvirten die Genugthuung die Bedeutung eines persönlichen Verdienstes erhalten muß. Je geringer aber die zum Zwecke der Sühne geforderten Leistungen sind, um so geringfügiger muß auch die durch sie gesühnte Sünde erscheinen. Wie kann auch die Sünde auf einem Standpunkte als sittlich verabscheuungswürdig gelten und die Gewissen beschweren, auf welchem sie theoretisch nicht als eine Corruption der menschlichen Naturbeschaffenheit gilt, praktisch durch den Taufakt und den fremden Glauben der Eltern und der Kirche vollkommen beseitigt wird, von da an zwar in der Form allgemeiner Schwäche und Gebrechlichkeit dem Personleben anhaftet, aber durch die Absolution des Priesters und kleine Bußleistungen jeden Augenblick gänzlich unschädlich gemacht werden kann?

Der schwere Irrthum der katholischen Sündenlehre ist mit Händen zu greifen. Er beruht auf völliger Unterdrückung der Gewissensfunktion. Die Selbstverantwortlichkeit des Subjekts in Betreff der Sünde ist in Wirklichkeit gänzlich aufgehoben. Was kann der Mensch dafür, daß er einen außerordentlichen Schmuck wieder verloren, der zu seinem wahren Wesen niemals gehörte? Der Sündenfall ist auf katholischem Standpunkte wohl ein Unglück, aber in Wahrheit keine Schuld. Und wenn durch den Taufakt das erbbehaftete Böse mit seinen Folgen, Schuld und Strafe, bis auf den Rest einer noch zurückbleibenden kleinen sinnlichen Schwäche getilgt ist, was alles ohne Mitwirkung persönlicher Gewissensthätigkeit geschieht, warum soll der Mensch sich wegen einiger Gebrechlichkeit, die eigentlich nur als angeborne Naturschwäche zu betrachten ist, quälen? Bei jedem Schritte, den er im

*) Ebend., qu. 10.

**) Ebend., qu. 17. 19.

***) Ebend., qu. 37: Ut enim locum aliquem ingredi nemo potest, sine ejus opera, cui claves commissæ sunt: sic intelligimus, neminem in cœlum admitti, nisi fores a sacerdotibus, quorum fidei claves Dominus tradidit, aperiantur.

Leben thut, kommt ihm die mütterliche Kirche mit ihren Gnadenspendungen aufs zärtlichste entgegen, und um die Absolution des Priesters zu erlangen, dazu bedarf es nur sehr wenig.

Die römisch-katholische Lehre, wie viel in ihr auch von, zur Erwerbung der Seligkeit erforderlichen, Leistungen die Rede ist, muthet eigentlich dem Sünder keine sittlichen Anstrengungen zu. Sie erschüttert nicht sein Gewissen; sie beschwert ihn nicht mit dem Joche persönlicher Verantwortlichkeit; sie fordert nicht einen die innerste Mitte der Persönlichkeit ergreifenden, die gesammte sittliche Entwicklung neu bestimmenden, Lebensumschwung. Sie begnügt sich damit, ihre Gnaden anzubieten und auszuspenden, und pünktlichen Gehorsam gegen ihre sehr äußerlichen Postulate zu empfehlen. Die Hauptforderung aber, die sie stellt, ist Verläugnung der Subjektivität, dienstfertige Unterordnung unter ihre unfehlbare Gewissensleitung, Gehorsam gegen die hierarchische Bevormundung. Wo dieser Forderung nachgelebt wird, da giebt sie sich auch mit dem Kleinsten von eigener persönlicher Thätigkeit zufrieden. Genug, wenn ihr nur kein Gewissensriegel vorgeschoben wird.

---

§ 23.

Luthers Gewissensreaktion gegen die katholische Sündenlehre.

Es ist das Verdienst Luthers, von seinem Gewissensstandpunkte aus eine tiefere Erkenntniß der Sünde angebahnt zu haben, und der sittlichen Frivolität entgegengetreten zu sein, welche durch die katholische Bußlehre und den Ablaßkram bis zur Auflösung und Verwilderung des sittlichen Volkslebens geführt hatte. Bezeichnend beginnt seine erste Ablaßthese, wie wir schon früher erinnert, mit der Erklärung von der unaufhörlichen Bußpflicht des Christen während seines ganzen Erdenlebens. Reue, Leid, Mißfallen an sich selbst, sind ihm die Merkmale der wahren Buße. Niemand (Th. 30) weiß zwar gewiß, ob er wahre Reue und Leid habe, wer aber wirklich solche in sich empfindet, hat auch ohne Ablaß völlige Vergebung von Strafe und Schuld (Th. 36). In Folge dieser Sätze fällt die Nothwendigkeit genugthuender Leistungen von selbst hinweg; die Kirche hat keine Vollmacht mehr, Sünde zu vergeben oder zu erlassen. Soll das ganze Christenleben ein ununterbrochener Bußakt sein, so ist kein Augenblick desselben schlechthin frei von Sünde; bereits den Thesen

liegt daher eine neue Vorstellung von dem Wesen der Sünde zu Grunde. Während dieselbe hergebrachter Weise als eine Reihe von einzelnen Schwächezuständen der durch den Taufakt gereinigten menschlichen Natur betrachtet wurde, welche durch entsprechende Leistungen beseitigt werden konnten: so faßt sie Luther als ein in dem Grunde der Persönlichkeit wurzelndes widergöttliches Princip, eine in den innersten Tiefen des Menschenlebens verborgen wirkende, widernatürliche Macht. Daher genügt es auch nicht, sie nur nach ihrer Außenseite zu bekämpfen; sie muß im Princip überwunden werden; sie bleibt erfahrungsgemäß bis in den Tod, ob sie gleich in Folge fortgesetzter täglicher Sinneserneuerung abnimmt *).

Schon an dieser Stelle verbirgt sich nun allerdings nicht, daß die Sündenlehre Luthers, wie sehr sie vor der römisch-katholischen den Vorzug verdient, doch eine gewisse Einseitigkeit an sich trägt. Das Gewissen hat, wie wir anderwärts nachgewiesen **), eine doppelte Seite, einen religiösen und einen sittlichen Inhalt. Nach der erstern bezeugt es uns eben so sehr unsere Gemeinschaft mit Gott, als nach der letztern unsere Trennung von Gott. Ob das Gewissen als ausschließlich religiöses, oder als ausschließlich sittliches Organ aufgefaßt wird, in beiden Fällen ist die Vorstellung Luthers von der sündlichen Beschaffenheit des Menschen unbefriedigend. Unzweifelhaft hat er das Gewissen vorzugsweise als ein sittliches Vermögen betrachtet. Daß dem Menschen ein Bewußtsein ursprünglicher Gemeinschaft mit Gott, ein angebornes Erbgut, innewohne, war zwar ein, ihm nicht gänzlich fremder, Gedanke. Allein er trat ihm im Gegensatze gegen die katholische Verflachung des Sündenbewußtseins unverhältnißmäßig zurück. Konnte er doch ohnehin der Versuchung nicht leicht widerstehen, auf die Abschwächungen der christlichen Wahrheit durch seine römischen Gegner mit Uebertreibungen zu antworten. Gleichwohl — wie ergreifend hat er schon in seinen ersten Streitschriften die Tiefen des menschlichen Sündenelendes, den Jammer eines zerschlagenen und zermarterten Gewissens geschildert; wie bewegt hat er die Angst der Sünde in der Einsamkeit seiner Klosterzelle selbst durchgearbeitet! Wie erschütternd schildert er in den „Resolutionen"***), im Anschlusse an Jes. 66, 1 f. den Zustand des unbegnadigten Sün-

*) Resolutiones, bei Löscher, vollst. Reformationsakten II., 260. f.
**) Vgl. meine Dogmatik Bd. I. Lehrstück 9., § 29 - 34.
***) Löscher, a. a. O., 196 f.

ders, sein Gefühl, der Verdammniß am nächsten zu sein, sein Bangen, als sei der Zorn Gottes über ihn ausgegossen! In Trauer ist seine Seele gehüllt, nirgends Frieden, nirgends Trost. Noch zwar hat sich Luther damals (und zum Theil auch später) nicht von der Vorstellung befreit, daß die priesterliche Absolution ein Erforderniß, und daß bei eigener Ungewißheit über den göttlichen Gnadentrost es rathsam sei, sich an die fremde Entscheidung zu halten. Allein in Wahrheit bedeutet ihm die Mitwirkung des Priesters eigentlich nichts mehr; auf die innere Gewissenserfahrung kommt Alles an; er nennt es Gott versuchen, wenn man den Frieden in einer äußern Handlung, anstatt innerlich im Glauben suche. Schon damals gab er auch die scholastische Unterscheidung zwischen Todsünden und erläßlichen Sünden auf. Aus der eigenen Herzenserfahrung bemerkt er, daß wegen des verborgenen Lasters des Hochmuthes Niemand sicher sei, jeden Augenblick in eine Todsünde zu verfallen *). Allerdings vermeidet er auch schon jetzt die Gefahr nicht ganz, den Zustand des Sünders mit allzu grellen Farben zu schildern. Aber er schildert im Wesentlichen den Menschen dennoch wahr, wenn er sagt, daß er auch in der Bekehrung immer noch mit dem alten Adam, mit Irrthum, Lüsten, Zorn, Furcht, Hoffnung, Verzweiflung, bösem Gewissen, Grauen vor dem Tode, schwer zu kämpfen habe. Das Gewissen ist ihm freilich nur mit Furcht erfüllt, voll Mißtrauen, Schrecken, Verzweiflung, Verdammniß **). Gott erscheint ihm erschrecklich zornig, und ebenso alle Kreatur. In Angst und Noth weiß er nicht wo aus und ein. Kein Trost von innen, keiner von außen; die ganze Schöpfung wird zum Ankläger. Das Auge thränt, die Seele seufzt mit Ps. 31 u. 6., und kann in einem solchen Augenblicke nicht glauben, daß es eine Erlösung für sie gebe. Nichts in ihr, als lediglich das Verlangen nach Hülfe; woher sie Hülfe nehmen soll, weiß sie nicht. Kein Winkel in ihr, der nicht mit der bittersten Bitterkeit, Schrecken, Zittern, Traurigkeit erfüllt wäre — das Gefühl der ewigen Schuld lastet auf dem Gewissen ***).

Einer solchen tiefen Erkrankung des menschlichen Wesens gegenüber hat die künstliche Theorie der katholischen Buß- und Genugthuungslehre alle Bedeutung verloren. Luther weist auch nach, daß durch die

*) Löscher, a. a. O., res. 13.
**) Ebend., res. 14.
***) Ebend., res. 15.

katholischen Heilmittel sich die Krankheit nur verschlimmert. Die katholische Kirche fordert von dem Sünder, daß er der Sünde genugthue. Die Gesetzesforderung bewirkt aber in ihm nur ein böses Gewissen, ein unruhiges Herz, eine zitternde Brust; die Sünde nimmt sie nicht hinweg *). Wie waren doch die Vorstellungen von der Sünde im römischen Katholizismus so verwirrt und verkehrt geworden! Als Sünde galt nur noch die besondere Uebertretung eines kirchlichen Gebotes; die fortwährende Uebertretung des ewigen göttlichen Gesetzes, der Frevel wider Gott erschien als durch die Taufe getilgt. „Wo findet man jetzt", ruft Luther in seinem Sermon vom Bann aus, „die so sehr sich fürchten zu sündigen, und Gott zu erzürnen, als sie sich vor dem Bann fürchten? Also gehet es, daß wir mehr die heilsamen Strafen, denn die gräulichen Sünden fürchten**)." Demzufolge stellt sich Luther mit seiner Gewissenslehre von der Sünde zur katholischen Sündenlehre folgendermaßen: Die Kirche hatte die Selbstverantwortlichkeit des Gewissens, und damit den sittlichen Ernst, den persönlichen Abscheu vor dem Bösen und das persönliche Heilsbedürfniß zerstört. Sie hatte das im Interesse ihrer Gewissensherrschaft und ihrer Bevormundung der Subjektivität gethan. Sie nahm der Sünde ihren Stachel, um ihre kleinen Mittelchen als heilenden Balsam für die angeblichen Wunden zu gebrauchen. Um dieser frivolen Behandlung der Sünde ein Ende zu machen, mußte Luther mit erschütterndem Ernste die verborgene Furchtbarkeit und den bodenlosen Abgrund der Sünde aufdecken, an welchem die ganze durch das Kirchenthum verblendete Christenheit schwebte. Daß er das Böse als eine die innerste Mitte des Personlebens beherrschende, unter hundert Proteusgestalten den Menschen immer wieder neu umstrickende, dessen Leben mit tausendfacher Pein vergiftende, aus dem verborgenen Grund des Herzens immer wieder tückisch hervorbrechende, naturwidrige Gewalt zu begreifen suchte, deren Folgen der Mensch auf sein eigenes Gewissen nehmen muß, weil er auch die Verursachung auf seinem Gewissen hat, gegen welche kein kirchliches Werk etwas auszurichten vermag; daß er damit von der äußern Scheinhülfe der Kirche zu der sittlichen Kraftquelle der ewigen Wahrheit die geängstigten Gewissen hinwies: das ist Luthers großes, nie genug zu preisendes Verdienst. Aus seinem Gewissensgrundsatz ist eine tiefere Erkenntniß

---

*) Ebend., res. 62.

**) Erl. A., Bd. 27, 66 (1519).

der, durch keine künstlichen kirchlichen Heilmittel auszutilgenden, Sünde und das Bedürfniß nach der ewigen Heilsquelle in Gott selbst entsprungen.

---

§ 24.

Luthers Lehre von dem gänzlichen natürlichen Verderben des Menschen.

Die römische Kirche hatte eine falsche Theorie der praktischen Behandlung der Sünde zu Grunde gelegt. Mit der bloßen Gewissensprotestation gegen die aus der falschen Theorie sich ergebenden Folgerungen war noch nichts ausgerichtet. Luther mußte vielmehr die falsche Theorie durch die wahre grundsätzlich zu überwinden suchen. Worin besteht nun das Eigenthümliche der Lehre Luthers von der Sünde?

Luther tritt der katholischen Voraussetzung, nach welcher der Mensch die Gebote Gottes, d. h. der Kirche, in verdienstbringender Weise zu erfüllen vermag, mit einer neuen Ansicht von dem Wesen und der Bedeutung des Gesetzes entgegen. In seinem „Sermon von dem neuen Testament" bezeichnet er es als eine allgemeine, auch durch die h. Schrift bestätigte Erfahrung, daß je weniger Gesetz, desto besser Recht, je weniger Gebot, desto mehr gutes Werk in der Welt sei. „Und ist noch nie keine Gemeinde, oder je nicht lange, regiert worden, wo viele Gesetze gewesen sind." Damit tritt Luther dem Gesetzescharakter der römischen Kirche entgegen. Worin besteht überhaupt die Bestimmung des Gesetzes? Das Mosaische Gesetz hatte den Zweck, zu bewirken, „daß menschliche Natur sollte erkennen, wie gar nichts helfe viel Gesetz, fromme Leute machen." Das Gesetz treibt und zwinget wohl zu guten Werken von den bösen; aber es ist nicht möglich, daß der Mensch dasselbe willig und gern thue; er befindet sich allzeit ungünstig dem Gesetz und wollte lieber frei sein. Wo aber Unwille ist — es ist dies ein Wort aus der Tiefe des lutherischen Gewissensstandpunktes — da ist nimmer kein gut Werk da. Was nicht willig geschieht, ist nicht gut; es gleißet nur. Das Gesetz erzeugt darum „eitel Gleißner, Heuchler, äußerliche, hoffärtige Heilige"*). In der fast gleichzeitigen Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) sagt Luther: „Die Gebot lehren und schreiben uns

*) Erl. A., Bd. 27, 141 ff.

vor mancherlei gute Werke; aber damit sind sie noch nicht geschehen. Sie weisen wohl, sie helfen aber nicht; sie lehren, was man thun soll, geben aber keine Stärke dazu. Darum sind sie nur dazu geordnet, daß der Mensch darinnen sehe sein Unvermögen zu dem Guten, und lerne an ihm selbst verzweifeln. . . . . Kein Mensch vermag zu sein ohne böse Begierde, er thue was er will; daraus er lernet an ihm selbst verzagen, und anderswo zu suchen Hülfe, daß er ohn böse Begierd sei.“ — Das Gesetz muß dem Menschen Angst machen, daß es ihm aufs Gewissen fällt, wie er dem Gebot genug thun möge; denn das Gebot muß erfüllt oder er verdammt sein. Er muß durch dasselbe gedemüthigt und zu nichte gemacht werden in seinen Augen, so daß er nichts in sich selbst findet, womit er möchte fromm werden *). Es war mithin ein widersinniger Irrthum des römischen Kirchenthums, wenn dasselbe durch Menschensatzungen und Kirchengebote Versöhnung der Sünden bewirken und Frieden in die Gewissen bringen wollte. Luther hatte an seinem eigenen Gewissen erfahren, daß durch Gesetzestreiberei die Gewissensangst nur noch größer wird. Das Gesetz ist „ein Buchstab“, und aus einem Buchstab wird nicht mehr, als daß er den Menschen tödtet, d. i. er zeigt ihm an, was er thun sollte, und doch nicht kann. Er lehrt ihn erkennen, wie er vor Gott todt und in Ungnaden ist; der Buchstab des Gesetzes tödtet **).

Im Zusammenhange mit diesen Ausführungen über die verdammende, d. h. sittlich vernichtende, Wirkung des Gesetzes hat Luther seine Lehre von dem gänzlichen natürlichen Verderben des Menschen vorgetragen, und — wir dürfen es nicht verschweigen — mit derselben zu bedenklichen Mißverständnissen und gefährlichen Abwegen Veranlaßung gegeben. Er hat ohne Rückhalt, von den ersten Jahren seiner reformatorischen Thätigkeit an, gelehrt, daß der Mensch als solcher, vor der Bekehrung durch die Gnade Gottes, durchaus untüchtig zum Guten, daß alle seine sittlichen Aeußerungen Sünde, daß gar nichts Gutes in ihm sei. In seiner Schrift gegen H. Emser bezeichnet er diejenigen als „Juden und Sophisten“, welche „nicht alle Menschenwerke Sünde sein lassen und noch etwas Gutes in der menschlichen Natur finden“. Solche sind blind und gelangen

*) Ebendaselbst, 180.

**) Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort (1521), Erl. A., a. a. O., 265.

nimmermehr zum Leben des Geistes *). Der Mensch als solcher, wo man ihm allein das Gesetz predigt und den Buchstaben treibt, hat ein elendes, gefangenes Gewissen, das zuletzt verzweifeln, in seinen Sünden sterben und ewig verdammt sein muß **).

Die Annahme Luthers, daß der Mensch, wie er in die Welt geboren wird, gar nichts Gutes mehr an sich hat, ist bei ihm nicht etwa eine vereinzelt vorkommende Uebertreibung, sondern ein nothwendiges Ergebniß seiner Vorstellung von den Wirkungen des Sündenfalls, von der religiös sittlichen Beschaffenheit des Menschen überhaupt. In Folge des Sündenfalls ist dem Menschen das Bild Gottes, welches in ursprünglicher geistiger und sittlicher Vollkommenheit bestand, und sein Wesen ausmachte, gänzlich verloren gegangen. Die geistigen Vermögen: Gedächtniß, Wille, Verstand, besitzt der Mensch zwar heute noch, wiewohl in einem völlig verderbten und geschwächten Zustande; sie sind wie mit einem Aussatze behaftet. Das göttliche Ebenbild besteht aber nicht in den Geistesvermögen, sonst trüge es auch der Satan, dieser so ausgezeichnete Geist, an sich. Um den Abgrund, in welchen der Sündenfall den Menschen gestürzt hat, in seiner schauerlichen Tiefe aufzudecken, schildert Luther die Höhe, auf welcher derselbe vor dem Falle sich befand, in so glänzenderem Lichte. Vor dem Falle lebte der Mensch ein durchaus gottgemäßes, tadelloses, heiliges und herrliches Leben. Seine Vernunft war von dem Lichte der wahren Gotteserkenntniß erleuchtet, sein Wille lediglich durch die Liebe zu Gott und den Nächsten geleitet. Er besaß die richtigste Einsicht in die Kräfte und den Zusammenhang der Schöpfung; die Thiere gehorchten seinem Wink, und wie jetzt ein Hündchen, so schmiegte sich damals vor dem Menschen der Löwe und der Bär. Keine unlautere Begierde regte sich in seiner Brust ***).

Luther bestreitet nicht, daß es ihm an jeder Erfahrung von diesen angeblichen ursprünglichen Vollkommenheiten fehlt; dennoch behauptet er sie im Widerspruche mit seinem Gewissensgrundsatze, nach welchem der Begriff des Guten wie des Bösen aus eigener persönlicher Erfahrung geschöpft wird †). Das Gewissen würde ihm entschieden bezeugt haben, daß das Menschengeschlecht nicht auf einem Gipfel der

*) A. a. O., 267.
**) A. a. O., 269.
***) Erl. A., exeg. opera lat. Bd. I., 75 f.; 141 f. u. sonst.
†) Vgl. meine Dogmatik II., 1, 104 ff.

Vollkommenheit begonnen haben kann, welcher erst als das Resultat einer Jahrtausende langen geistigen und sittlichen Entwicklung möglich ist. War aber der Begriff des ursprünglichen Menschen auf eine der Gewissenserfahrung widersprechende Weise gefaßt, so war es auch nicht mehr möglich, den Begriff der Sünde richtig aufzufassen, der durch jenen erstern nothwendig bedingt ist. Und wie stellt sich denn Luther den Fall von dem Gipfel geistiger und sittlicher Vollkommenheit in den Abgrund der Verworfenheit und Verdammniß vor? In Folge der ersten Gesetzesübertretung, die durch die Verführung des Satans nicht begreiflich, nur entschuldbar wird, hat die Menschheit das Gift des geistigen und sittlichen Todes in sich aufgenommen, das nunmehr durch alle ihre Adern schleicht, und den Menschen hindert, sowohl in der That, als auch nur in Gedanken seine ursprüngliche Bestimmung zu erreichen. Sinnliches Gelüsten und fleischlicher Hochmuth hat sich seit dem Fall des Menschengeschlechtes gänzlich bemächtigt*). Die Menschennatur ist jetzt völlig zerrüttet. Der Mensch hat nicht nur alle übernatürliche Gnadengaben, er hat sein eigenes Wesen durch die Sünde verloren **). Daher die entsetzliche Gewissensangst, von der er gemartert wird. An die Stelle des göttlichen Ebenbildes ist das Bild des Teufels getreten ***). Er ist mit Haß und Lästerung gegen Gott erfüllt, und die Gräuel solcher sittlichen Verwüstung hat auch die Schöpfung außer ihm in gleiches Verderben gezogen. Vor dem Falle strahlte die Sonne mit hellerm Licht, das Wasser hatte einen reinern Geschmack, Bäume und Felder spendeten einen reichern Ertrag. Nur „Sophisten" verstehen unter der Erbsünde (denn diese gieng als nächste Folge des Sündenfalles auf das Menschengeschlecht über) nichts als die „Concupiscenz", oder die sinnliche Begehrlichkeit. Die ganze Menschennatur ist durch den Fall zu Grunde gerichtet, und mit der Zerrüttung aller andern Vermögen ist auch das Gewissen in einen Zustand tiefer Verzweiflung gerathen. Bei dieser Naturgewalt der Erbsünde ist an eine völlige Ueberwindung des Bösen in diesem Leben nicht zu denken. Es ist keine Freude in dem

---

*) A. a. O., I., 78: Furor plus quam belluinus.

**) Nemo cogitare potest, quanto melior natura tum fuerit, quam nunc est.

***) A. a. O., 79: Haec et similia mala (nunquam sumus securi in Deo, terror et pavor etiam in somnis nos exercent) sunt imago Diaboli, qui ea nobis impressit. Flacius hatte ein gewisses Recht, auf solche Stellen sich zu berufen.

Menschen an Gottes Werken, kein Dank für die von Gott empfangenen Wohlthaten, kein Vertrauen auf seinen gnädigen Heilswillen, und wo Gott straft, keimt Haß und Lästerung gegen Gott in ihm, und alle Laster brechen hervor *). Haß des Menschen gegen Gott, das ist der Charakterzug der sündigen Menschheit **), die ihr ganzes Wesen seit dem Falle verändert hat ***). Die Annahme der Scholastiker, daß dasselbe erhalten geblieben sei, wird als ein „Traum" verworfen. Oefters vergleicht Luther die Erbsünde, wegen ihrer Uebertragung durch den Geschlechtsakt, mit einem Giftstrom, der durch Fleisch und Gebein, Blut und Nerven, Knochen und Mark des Menschen hindurchdringt, die höhern Vermögen überfluthet und auch die intellektuellen Kräfte verdunkelt †).

Daß es sich mit dem Menschen wirklich so verhält, das sucht nun Luther folgerichtig aus der Gewissens-Erfahrung darzuthun. Wie verderbt ist der Mensch schon in der frühen Jugend! Wie viele Ruthen braucht es, um das Kind in Ordnung zu halten! Mit dem vorrückenden Alter heißt es: je länger, je ärger, je älter, je kärger. Die angeborne Bosheit des Naturells ist in allen dieselbe. Ham ist nicht schlimmer als Sem. Es ist im Menschen nicht nur ein Hang zum Bösen, er ist selbst böse. Nicht ein Funke natürlicher Gotteserkenntniß wohnt in ihm ††). Die Erbsünde ist ein „Sauerteig des Teufels", mit welchem unsere Natur durch und durch vergiftet ist †††). Alle sogenannte menschliche Größe ist nichts als Manifestation der Selbstsucht. Die Gewissensfunktion selbst ist lediglich Sündengefühl; auch

*) Erl. A., a. a. O., 143: Est quidem furor libidinis pars quaedam peccati originalis. Sed majora sunt illa animi vitia, incredulitas, ignorantia Dei, desperatio, odium, blasphemia.

**) Erl. A. a. O., 209: Haec (integra naturalia) Satan per peccatum ita corrupit, ut, sicut lepra carnem inficit, ita voluntas et ratio per peccatum sic vitiata est, ut non solum non diligat amplius Deum, sed eum fugiat et oderit eum, et cupiat sine eo esse et vivere.

***) A. a. O., 210: In aliud mutata est.

†) A. a. O.: Hoc venenum sic late per carnem, corpus, animam, nervos, sanguinem, per ossa et medullas ipsas in voluntate, in intellectu, in ratione diffusum est, ut non solum eximi plene non possit, sed ne quidem agnoscatur peccatum esse.

††) A. a. O., II., 267 f.: Si scintilla cognitionis Dei in homine mansisset integra, longe essemus alii, quam nunc sumus.

†††) A. a. O., Bd. X., 137: Fermentum illud Diaboli, quo natura infecta est . . . Nascitur nobiscum horribilis caligo, ignorantia et aversio a Deo.

im Gewissen nichts Gutes mehr; nur Angst und Schrecken der Verzweiflung *). Das Heilsbedürfniß entspringt aus dieser Verzweiflung. Auch das Heilsbedürfniß ist nichts Gutes. Wenn der Mensch von dem Gefühl seiner gänzlichen Unfähigkeit zum Guten, seiner schlechthinigen Verdammlichkeit durchdrungen ist, dann flüchtet er unter den Schirm der göttlichen Gnade**). Auch das ist an und für sich nichts Gutes. Für irdische Angelegenheiten besitzt der Mensch wohl eine gewisse Fähigkeit, das Rechte zu denken und zu thun; im Geistlichen keine; da ist er ganz in „Sünden ersoffen" ***). Was wir da wollen, ist böse; was wir da denken, ist Irrthum, Finsterniß, Bosheit, Willens- und Verstandesverkehrtheit. Wir streiten wider Gott, sind gefangen, geleitet, geführt vom Teufel. Hiernach ist die Erbsünde „die Natur- und Personsünde, die rechte Hauptsünde", die nicht gethan wird, wie alle andere Sünde, sondern „die ist, lebet und alle Sünde thut", die eben darum die wesentliche Sünde ist, weil sie „nicht eine Stunde oder Zeitlang sündiget, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch." Mit keinem Gesetz, keiner Strafe ist sie zu vertreiben, und wenn gleich tausend Höllen wären, haftet sie fest, das Gesetz zeigt sie nur, wehrt ihr aber nicht; sie ist ihm aus der Geburt schon zuvorgekommen und: „ehe zu Sünden worden, als das Gesetz ihr verboten hat." Das Gesetz macht nur, daß wir „gnadburftig" werden †).

Luthers Sündenbegriff liegt hiermit klar vor; sein Gegensatz gegen den Sündenbegriff der römischen Kirche ist so scharf als möglich gezeichnet. Jeder Mensch ist persönlich gänzlich unfähig zum Guten. Diese Unfähigkeit ist persönlich unverschuldet, unveranlaßt, lediglich überkommen. Gleichwohl macht sie den Menschen vor Gott durchaus verdammlich; sie hat den Verstand verfinstert, den Willen mißleitet, das Gefühl vergiftet. Das Wesen des Menschen selbst ist zur Sünde geworden, die Person Abbild und Werkzeug des Teufels. Wohl kennt

---

*) A. a. O., Bd. 19, 17 f. (enarratio psalmi LI.): Homo peccator est, qui conscientia premitur et anxius haeret, nesciens quo se vertat.

**) Ergo necessaria haec theologica cognitio est, ut homo se cognoscat, hoc ut sciat, sentiat et experiatur, quod sit reus peccati et addictus morti, deinde etiam, ut contrarium sciat et experiatur, quod Deus sit justificator et redemtor talis hominis, qui sic se cognoscit.

***) Commentarius in ep. ad. Gal., Erl. A., I., 255: Hic enim prorsus sumus in peccatis submersi.

†) Kirchenpostille, Erl. A., Bd. 10, 305.

der Sünder noch das Gesetz Gottes in Folge der Gesetzesoffenbarung. Allein dieses hält ihm nur die Richtschnur dessen vor, was er denken und thun sollte, aber nicht kann. Das Gesetz ist heilig und gut; da aber der Mensch ganz böse ist, so kann es ihn nicht gut machen, sondern ihm nur seine Schlechtigkeit zum Bewußtsein bringen und ihn in die Arme der Verzweiflung und aus dieser in den Schooß der göttlichen Barmherzigkeit treiben. Daher ist die katholische Lehre, daß der Mensch durch Gesetzesgehorsam und persönliche Sühneleistung die Seligkeit verdienen könne, Sünde und Thorheit zugleich, ein Fallstrick, den der Teufel geängstigten Gewissen gelegt hat.

Ein Bedenken hatte Luther von seinem Standpunkte aus noch zu berücksichtigen. Man konnte die völlige Zerrüttung der geistigen und sittlichen Fähigkeiten durch die Erbsünde zugeben, und gleichwohl der Ansicht sein, daß durch die Taufe die Erbsünde hinweggenommen, und jenem Verderben ein Ende gemacht werde. Die lutherische Erbsündenlehre hätte dann nur auf die ungetauften Juden und Heiden gepaßt. Luther hatte demnach die Wirkung der Taufe auf das natürliche Verderben des Menschen von seinem Gewissensstandpunkte ebenfalls in den Kreis seiner Untersuchungen über das Wesen der Sünde zu ziehen. In der Regel hat er hinsichtlich dieses schwierigen Punktes den Gewissensgrundsatz festgehalten, und der Taufe keine sittliche, die Erbsünde mit ihren verderblichen Folgen aufhebende, Wirkungen zugeschrieben. Nach seiner Schrift „wider die Bulle des Endchrists" (1521) legt der Mensch in der Taufe zwar alle Sünde ab, allein lediglich nach der Schuld, nicht nach dem Wesen. „Es bleibt Sünde da, wie wir alle fühlen, wenn wir zur Vernunft kommen: aber Gott will sie um der Taufe willen nicht rechnen, so wir wider sie streiten*)." Schon zwei Jahre vorher hatte er sich in seinem „Sermon von dem heiligen Sakrament der Taufe" ähnlich erklärt. Ein Mensch, wenn er aus der Taufe kommt, „ist zwar rein und ohne Sünde, ganz unschuldig"; allein nicht so, als ob nun gar keine Sünde mehr da wäre. Vielmehr bleibt unser Fleisch, so lange es hier lebt, „natürlich bös und sündhaftig". Es muß ganz neu und anders geschaffen werden. Die Taufe bedeutet nur, daß die Sünde mit dem Menschen todt und er auferstanden ist; aber die Reinheit und Unschuld des Menschen ist eine lediglich sakramentliche, „damit angezeigt wird, seine Sünden sollen alle tod sein und er in Gnaden auch sterben und

*) Erl. A., Bd. 24, 45.

am jüngsten Tag auferstehen, rein, ohn Sünd, unschuldig, ewiglich zu leben . . . Dieweil nun das noch nicht vollbracht ist, und er noch lebt im sündlichen Fleisch, so ist er nicht ohn Sünd, noch rein aller Ding, sondern angefangen rein und unschuldig zu werden." Regen sich ja bei zunehmenden Jahren in dem Getauften so gut als in dem Ungetauften die sündlichen Begierden, Zorn, Unkeuschheit, (Geschlechts-) Liebe, Geiz, Hoffart und dergleichen, was unmöglich wäre, wenn alle Sünden im Sakrament ertrunken und todt wären*). Der Getaufte hat noch „wüthende Gedanken oder Begierden", er fällt noch und verzagt**). Trotz der Taufe ist kein gutes Werk als solches rein vor Gott, oder etwas werth. Die Gerechtigkeit des Getauften ist mit einem Worte keine wirkliche und wesentliche, sondern eine blos zugerechnete. Eben deßhalb kann Luther auch die Sünden der Getauften (wie wir oben zeigten) als Beweise für die gänzliche Verderbtheit der Menschennatur in Folge der Erbsünde aufführen. Wenn er bemerkt, die Christen hätten angefangen, durch die Taufe rein zu werden, so versteht er daher — nach dem Zusammenhange — hierunter nicht einen realen, sondern nur einen idealen Anfang, daß sie nämlich von Gott als rein angesehen, nicht mehr verdammlich seien. „Darum ist das ein großer Irrthum, die da meinen, sie seien durch die Tauf ganz rein worden und in ihrem Unverstand gehen sie hin und tödten ihre Sünd nicht, wollens nicht Sünd sein lassen, verharren darin, und machen also ihre Tauf zu nicht, bleiben allein in etlichen äußerlichen Werken hangen, unter welchen die Hoffart, Haß und andere natürliche Bosheit, die sie nicht achten, nur stärker und größer werden". Die Erbsünde ist nach der Taufe in ihrer vollen Stärke mit allen ihren Auswüchsen geblieben; sie ist nur durch Gottes Gnade unschädlich gemacht, muß aber mit viel Uebungen, Werken und Leiden fortwährend bekämpft, „zuletzt mit Sterben getödtet werden", und wo das nicht geschieht, da hilft die Taufe nichts, eben weil die Sünde nicht wirklich in ihr hinweggenommen worden ist. „Welche das nicht thun (gegen die Sünde kämpfen), denen wird Gott sie nicht nachlassen, darum, daß sie der Tauf und ihrem Verbinden nicht Folge thun, und hindern das angefangene Werk Gottes und der Tauf***)."

---

*) Erl. A., Bd. 21, 232 ff.

**) Ebendas., 236: „Also verstehen wir nun, daß unser Unschuld von der Tauf ganz und gar der göttlichen Barmherzigkeit halben also heißt, die solchs angefangen, und mit der Sünd Geduld trägt, und uns achtet, als wären wir ohn Sünd".

***) A. a. O., 237.

Immer aufs neue wieder bekämpft Luther den Irrthum „der Lehre, die uns besessen hat", daß wir meinen, nach der . . . Tauf ohn Sünd zu sein*)." Er bezeichnet die Annahme der römischen Kirche, daß die Sünde in der Taufe getilgt und nur ein Zunder derselben, eine gewisse natürliche Schwachheit, zurückgeblieben sei, als einen schrecklichen Irrthum. Erst nach der Taufe beginnt der Streit wider die Sünde, die allmälige Tilgung der Sünde; es bedarf dazu ernster fortgesetzter sittlicher Arbeit, des unermüdlichen Kampfes wider Fleisch und Blut. Nur vermittelst göttlicher Einwirkung, mit Hülfe des heiligen Geistes, wird die Sünde allmälig ausgetilgt; erst in einem von der Taufe ausgehenden sittlichen Läuterungsprozesse wird der Mensch — und zwar bei zunehmenden Jahren immer deutlicher — inne, mit welcher natürlichen Bosheit und Verderbniß er zu kämpfen hat. Um die auszutreiben, gehört ein „scharfer Igelskopf" dazu**). Wenn daher Luther in den Tischreden die Erbsünde in den Getauften mit einer Wunde vergleicht, die anfängt zu heilen, so will er damit nicht sagen, daß sie durch die Taufe besiegt sei, sondern daß der heil. Geist sie nach der Taufe zu bekämpfen anfange. „Es ist zwar eine rechte Wunde, aber doch wird sie geheilet und ist im steten Brauch und Uebung des Heilens, ob sie wohl noch eitert, sich wehret und wehe thut. Also bleibt zwar die Erbsünde in den Getauften, bis wir sterben, doch wird sie täglich und ohn Unterlaß getödtet; der Kopf ist ihr ab, daß sie uns Christen nicht verdammen und verklagen kann***)." In ähnlicher Weise heißt es in der Kirchenpostille: „Also werden wohl durch die Taufe alle Sünden hinweggenommen, so doch, daß sie Gott nicht zurechnet; aber darum sind sie nicht hinweg, sondern man muß sie immer zuheilen, wie man denn angefangen hat, sie zu heilen". . . Ein Jeder, der zu Ungeduld, Hoffart, Unkeuschheit u. s. w. gereizt wird, soll wissen, daß er „tödtliche Pfeile der Erbsünde fühlt, welche der Teufel in Adams Fleisch geschossen hat". Diese Pfeile stecken auch nach der Taufe noch im Fleisch, und es muß ihnen daher widerstanden werden.

*) A. a. O., 241.

**) Erl. A., op. ex. lat., X, 133: Haec est ignorantia et impuritas doctrinae monasticae, qua persuaserunt hominibus, nihil peccati in ipsis esse reliquum, praeter fomitem quendam: qui sane pessimus et teterrimus error ac merum mendacium est; sumus enim recepti in gratiam per baptismum non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam ad expurgationem.

***) Erl. A., Bd. 58, 207 f.

— „Die nicht wider ihre Sünden streiten, sondern bewilligen darin ... die werden, wie sie vor der Taufe gewesen sind*).“

Was endlich noch das Verhältniß der Lehre Luthers vom Gewissen zu seiner Lehre von der Sünde betrifft, so ist die letztere aus der ersteren hervorgegangen, aber sie steht auch mit ihr im Widerspruche. Sie ist aus ihr hervorgegangen; denn der tiefe Abscheu vor der Sünde, wie er sich bei Luther zeigt, ist ein Ausfluß tiefster Gewissenserregung. Sie steht mit ihr im Widerspruche; denn die völlige Läugnung alles ursprünglichen Guten in der Menschennatur schließt auch eine Läugnung des Gewissens in sich. Wie Luthers Gewissenslehre in buchstäbelnden Eigensinn umschlug, so seine Sündenlehre in erfahrungswidrige Herabsetzung der Menschennatur. Nur selten bricht ein Strahl richtiger Erkenntniß durch, wenn er z. B. sagt: „es sei in alle Menschenherzen gleich als von Natur eingepflanzt, daß wir gern wollten fromm sein und denke ein Jeder, wie er möchte zur Seligkeit kommen“**). Woher nun aber dieses natürliche Heilsbedürfniß, wenn die Menschennatur als solche trotz der Taufe durch die Erbsünde von Grund aus verderbt und zu allem Guten untüchtig ist? Luther hat sich diese Frage nicht gestellt, geschweige beantwortet.

---

§ 25.

Melanchthons und Calvins Lehre von der Sünde.

Innerhalb des deutschen Reformationsgebietes war die Herrschaft der luther'schen Sündenlehre unbestritten. Auch Melanchthon, ungeachtet seiner humanistischen Bildung und seiner unklösterlichen Erziehung, wagte es nicht, mit den Anschauungen Luthers in Widerspruch zu treten. Der Mensch als solcher steht unbedingt unter der der Gewalt der Erbsünde. Wie von Natur die Flamme aufwärts steigt, der Magnet das Eisen anzieht: so sündigt der Mensch von Natur. Auch nach Melanchthons Vorstellung hat sich die Sünde in die andere Natur des Menschen verwandelt***). Der Mensch, wie er jetzt beschaffen ist, will und begehrt nichts als wornach das Fleisch gelüstet, er ist ein Sklave der Selbstsucht; verdammlich wird er geboren.

---

*) Ebendas., Bd. 15, 50 f.

**) Ebendaselbst, 56 f.

***) Loci theol. (1. Ausg.,) Corp. Ref. XXI., 98: Est in homine **nativa vis ad peccandum.**

Der große Kenner des Alterthums, der Liebling der Musen spricht mit ruhiger Miene ein unbedingtes Verdammungsurtheil über die erleuchtetsten Geister der alten Heidenwelt, Sokrates, Plato, Aristides, Cato u. s. w. aus. Alle Tugenden der Menschen, als solcher, sind verdammlich*). Von Natur ist nichts in uns als Finsterniß, Verblendung, Irrthum, Lüge; Sünde all unser Thun**). Dieser Zustand ist nach der Taufe geblieben, denn die Taufe ist nur ein Pfand der Sündenvergebung***). Die Sündenlehre Melanchthons ist in die lutherischen Bekenntnißschriften übergegangen. Die „Augsburger Confession" hebt ausdrücklich im zweiten Artikel hervor, daß die Erbsünde wahrhaft Sünde und verdammlich sei, und in der „Apologie" wird aller Nachdruck darauf gelegt, daß dem Menschen von Natur jegliche Anlage zu Gottesfurcht und Gottesvertrauen mangle. Wenn die Erbsünde im Wesentlichen nach der Taufe zurückbleibt, so wird dagegen der Getaufte von den Kräften des ihm in der Taufe geschenkten h. Geistes in seinem Kampfe gegen die Sünde unterstützt†).

Einigermaßen abweichend von Luther und Melanchthon hat Calvin seine Lehre von der Sünde entwickelt. Zwar stimmt er mit diesen Reformatoren darin ganz überein, daß die Erbsünde als totale „Verkehrtheit und Verderbtheit" in alle Fähigkeiten des menschlichen Geistlebens eingedrungen sei, und den Menschen theils vor Gott verdammlich mache, theils die Werke des Fleisches in ihm erzeuge. Allein in einem Punkte lehrt er anders als seine deutschen Vorgänger. Luther hatte angenommen, daß die Kinder für die von ihren Eltern auf sie verpflanzten Sünden ohne Weiteres verantwortlich seien, und für die Schuld der Eltern mit ihrer Person büßen. Er betrachtet die Erbsünde als eine „fremde" Sünde, und tritt damit mit seinem Gewissensstandpunkte in Widerspruch; denn wie kann von Gott dem Subjekte als persönliche Sünde angerechnet werden, was demselben fremd ist? Calvin sucht diesem Widerspruch dadurch zu entgehen, daß er die Erbsünde als des Menschen eigene und persönliche Sünde betrachtet, wofür ein jeder verdiente Strafe erleidet.

*) A. a. O. 106: Consequitur itaque omnia hominum quantumvis laudabilia in speciem opera plane vitiosa esse et morte digna peccata.

**) Ebend. 114: Ita fit, ut homo per vires naturales nihil possit, nisi peccare.

***) Ebend. 214 ff.

†) Augsb. Confess. I., 35.

Schon das neugeborne Kind hat persönliche Fehler*); sonst wäre es nicht verdammlich, da es allerdings keine persönliche Verantwortlichkeit ohne persönliche Schuld giebt**). So lebhaft die Bemühungen Calvins, die Erbsünde als persönliche Verschuldung des Menschen zu begreifen, sind, so wenig ist es ihm geglückt, Verschuldung nachzuweisen, wo kein Selbstbewußtsein ist***). Der bewußte spätere Selbstvollzug des Bösen im Subjekte, das bei reiferem Alter in gottwidrigen Gedanken und Absichten hervorbrechende innere böse Thun, ist wohl strafbar; allein wie soll es die von den Eltern lediglich überkommene böse Anlage sein? Und auch für jenes kann der Mensch nur darum zur Rechenschaft gezogen werden, weil er als solcher nicht nur böse, auch noch gut ist, weil ihm, als einem auch noch natürlich Guten, zugemuthet werden kann, das Gesetz Gottes zu erfüllen, weil die Fähigkeit dazu ihm nicht schlechterdings mangelt. So wie Calvin eine derartige gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde annimmt, daß gar nichts Gutes mehr im Menschen zurückgeblieben, der ganze Mensch ein Inbegriff von böser Lust geworden ist†), ist auch nicht mehr einzusehen, wie ein so gearteter Mensch dafür strafbar sein soll, daß er denkt und handelt, wie er nicht anders kann.

Allein Calvin tritt nun auch wieder mit seiner Voraussetzung von der gänzlichen Verderbniß der Menschennatur in Widerspruch. Wenn er nämlich die Ansicht, nach welcher die Sünde zum Wesen des Menschen gehört, bekämpft, und wenn er nicht in Abrede stellen will, daß trotz des Sündenfalls die Menschennatur erhalten geblieben ist††): wie ist es unter dieser Voraussetzung möglich, daß in dem Wesen des Menschen sich gar nichts Gutes mehr vorfindet†††)? Calvins Scharf-

---

*) Inst. II., 1, 8: Atqua ideo infantes quoque ipsi, dum secum damnationem a matris utero afferunt, non alieno, sed suo ipsorum vitio sunt obstricti.

**) Quia non esset reatus absque culpa.

***) Meine chr. Dogmatik II. 2, 388.

†) Totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam. A. a. O., 9: totum hominem quasi deluvio a capite ad pedes sic fuisse obrutum, ut nulla pars a peccato sit immunis, ac proinde quicquid ab eo procedit in peccatum imputari. Vgl. auch Tom. V., ed. Amst., 91.

††) A. a. O., 11: Dicimus . . . naturali hominem vitiositate corruptum, sed quæ a natura non fluxerit.

†††) Calvin drückt sich in dieser Beziehung etwas unsicher aus: A natura fluxisse negamus, ut significemus, adventitiam magis esse qualitatem quae

sinn konnte der Widerspruch, der in seinen Behauptungen lag, nicht gänzlich entgehen; daher seine vergeblichen Bemühungen, ihn zu lösen. Solche Mühe gab sich Luther nicht. Er verknüpfte in genialer Nachlässigkeit ohne jedes Bedenken die widerspruchsvollsten Sätze; seine übersprudelnde Phantasie weiß sich in das Abenteuerlichste zu finden, und im Eifer der Polemik verlieren seine Aussprüche alles Maß. Calvin verliert niemals den besonnenen Takt, und wo er Widersprüchen nicht ausweichen kann, sucht er sie wenigstens abzustumpfen oder zu verhüllen. In der Demuth, die willig allen Anspruch auf persönlich-sittliche Güte preisgiebt, liegt ein reiner sittlicher Sinn *); allein sie darf dem wahren Begriffe des Menschen und der Wahrheit des Gewissens nichts vergeben. Wenn das Bild Gottes unter der Herrschaft der Sünde nicht völlig untergegangen, wenn von der ursprünglichen gottgeschaffenen Menschennatur noch etwas zurückgeblieben ist, so kann dieses Etwas nur ein Rest des Guten sein — und dann ist es Undank gegen Gott, diese Mitgift seiner Huld zu verläugnen, anstatt derselben als einer Gottesgabe und Gnadenbewahrung rühmend zu gedenken **). Ueber die Wirkungen der Taufe in Betreff der Erbsünde denkt Calvin wie Luther; die Taufe hebt wohl die Zurechnung, aber nicht die Erbsünde auf ***).

---

§ 26.

Des Flacius Sündenlehre.

Weder von Luthers noch von Calvins Voraussetzungen aus ist eine ganz befriedigende, mit dem Gewissensgrundsatz übereinstimmende,

---

homini acciderit, quam substantialem proprietatem, quae ab initio insita fuerit.

*) A. a. O., II., 11.: Semper sane mihi vehementer illud Chrysostomi placuit: fundamentum nostrae philosophiae esse humilitatem.

**) Calvin thut das a. a. O., 12: Ergo se abdicans a regno Dei simul privatus est (homo) spiritualibus donis, quibus in spem salutis aeternae instructus fuerat, unde sequitur, ita exulare a regno Dei, ut, quaecumque ad beatam animae vitam spectant, in eo exstincta sint... Von den neugebornen Kindern heißt es a. a. O., IV., 15, 10.: Imo tota eorum natura quoddam est peccati semen: ideo non odiosa et abominabilis Deo esse non potest.

***) A. a. O., IV., 15, 10 ff.

Vorstellung von dem Wesen des Menschen und der Sünde möglich. Der Gewissensgrundsatz ist von beiden Reformatoren auf die Lehre von der Sünde einseitig angewandt worden, mit Berücksichtigung nur der negativen, nicht der positiven Gewissensfunktion. Wenn der mittelalterliche Katholizismus darin irrte, daß er die Sünde als eine die Menschennatur nicht einmal störende Ungehörigkeit betrachtete und der Taufe die Kraft zuschrieb, dieselbe gründlich zu tilgen: so irrten die Reformatoren darin, daß sie die Sünde als ein nicht nur centrales, sondern auch totales Verderbniß der menschlichen Natur auffaßten, und das Heilsbedürfniß behaupteten, ohne die Heilsempfänglichkeit zu begreifen. Daß sie der Taufe nicht die Wirkung zuschrieben, die Sünde hinwegzunehmen, das war ihrem Gewissensstandpunkte völlig angemessen; wie wenig klar sie dabei über die Wirkung der Taufe waren, das wird sich freilich in der Folge zeigen.

Auf dem grundsätzlichen Boden des Protestantismus konnte von jetzt an ein zwiefacher Weg eingeschlagen werden. Es konnte zunächst mit der Sündenlehre Luthers voller, rücksichtsloser, fanatischer Ernst gemacht, was Luther in kühner Rhetorik vorgetragen hatte, konnte in kühle Dialektik übersetzt werden. Das geschah wirklich durch Flacius *), einen Mann, der nicht immer eine ganz gerechte Beurtheilung gefunden hat, obwohl die Ungestümheit seines Charakters und die Heftigkeit seines Streiteifers schweren Tadel verdienen. Immerhin aber hatte derselbe den Muth der rücksichtslosen Consequenz, und es ist nur zu bedauern, daß ihn dieselbe nicht zur Einsicht in die Unrichtigtigkeit seiner Voraussetzungen geführt hat. Flacius fühlte nach Luthers Tode, daß es an festen Bestimmungen über das Wesen der Erbsünde fehle; daß zwar lutherischerseits von dem Menschen in einer Weise die Rede sei, als ob er ein lediglich böses, ja teuflisches Naturell hätte, daß aber gleichwohl die Behauptung nicht gewagt werde, es sei durch den Sündenfall sein wahres Wesen verloren gegangen, und seine ursprüngliche gute Natur habe sich in ihr Gegentheil verwandelt. Er erkannte richtig, daß die Bezeichnungen, welche von den lutherischen Theologen nach dem Vorgange Luthers von dem Wesen der Erbsünde gebraucht wurden, eigentlich nur die Wirkungen derselben beschrieben **); er konnte und wollte sich dabei nicht beruhigen;

*) Vgl. Preger, Matthias Flacius Illyrikus und seine Zeit, 1ste Hälfte.

**) Clavis Sc. S.: De essentia originalis justitiae et injustitiae seu imaginis Dei et contrariae, 652.

das Prinzip der Sünde selbst wollte er ausmitteln*). Hatten die Reformatoren das Wesen des gefallenen Menschen durchgehend als den schlechthinigen Gegensatz zu dem Wesen des ursprünglichen Menschen beschrieben: wer wollte es Flacius wehren, zu der Behauptung vorzugehen, daß in Folge der Sünde mit dem Menschen eine Wesensverwandlung vorgegangen sei? Bildete die höchste persönliche Vollkommenheit das ursprüngliche Wesen des Menschen, so war es nur natürlich, daß nach ihrem gänzlichen Verluste die Sünde selbst das Wesen bildete. War die erstere gänzlich geschwunden, so mußte die letztere den Menschen jetzt gänzlich in Besitz genommen haben. In Folge der nach dem Tode Luthers aufs neue zur Herrschaft gekommenen theologischen Schulsprache drehte sich der Streit bald um die Controverse, ob die Sünde nur ein „Accidens", oder die „Substanz" des Menschen selbst sei? Flacius behauptete das letztere. Das Gottesbild ist im Menschen nicht nur verloren gegangen, des Teufels Bild ist an dessen Stelle getreten**). Er war aufs ehrlichste überzeugt, Luthern ganz auf seiner Seite zu haben***), als er zum erstenmale auf dem Gespräche zu Weimar (1560) gegen Viktorinus Strigel jene Behauptung vertrat. Auch war die größere schulmäßige Consequenz lutherischer Ueberzeugung bei ihm zu finden. War einmal eingeräumt — und der Gegner gab dies zu — daß durch den Sündenfall der Mensch zu allem Guten unfähig geworden sei, so war ja thatsächlich im Menschen das Böse an die Stelle des Guten getreten. Hatte der Mensch seine gute Beschaffenheit ganz verloren, und mußte er doch irgend eine Beschaffenheit haben, so mußte die nachträgliche (accidentelle) eine böse sein. Eine entsetzliche „Verwandlung" ist also mit dem Menschen wirklich vorgegangen. Aus dem der Himmelssonne zugewandten Adler ist eine „Nachteule" geworden, eine „Fledermaus" †).

---

*) A. a. O.: Ipsum illud malum principium, fontem et quasi regem et autorem omnium malorum et praesertim peccatorum actualium.

**) A. a O., 655: Primarium peccatum originale esse substantiam ... substantialisque potentiae ... Nunc sunt fraude Satanae adeo prorsus inversae, ut sint vera ac viva imago Satanae.

***) Acta Vinar., 25: Nego diserte cum Luthero, et cum Luthero et scriptura affirmo, quod sit substantia.

†) De essentia originalis justitiae, 50, 61. Flacius spricht hier von einer transformatio, einer horrenda metamorphosis, die mit dem Menschen in Folge des Sündenfalles vorgegangen sei.

Hätte Flacius Recht, so wäre in Folge des Sündenfalls die menschliche Persönlichkeit ihr ursprüngliches Gegentheil, die Persönlichkeit des Unmenschen, geworden, und das wollte Luther freilich nicht behaupten. Dagegen hatte er bisweilen die dämonische Gewalt der Sünde in dem natürlichen Menschen mit so grellen Farben geschildert, daß es schien, als ob nach seiner Meinung wirklich eine Verteufelung mit dem Menschen vorgegangen wäre. Es ist die Uebertreibung eines Irrthums Luthers, welcher in Flacius Fleisch und Blut annimmt, und ganz dazu angethan gewesen wäre, die lutherische Theologie zu heilsamem Nachdenken über ihre mangelhafte Anthropologie zu veranlassen. Flacius war das Opfer jener Theologie; aber er kam nicht zur Umkehr. Längere Zeit hatte sogar die Waagschale des Sieges zwischen ihm und seinen Gegnern geschwankt; viele Lutheraner waren im Herzen auf seiner Seite; erst Wigands und Heßhusens Autorität entschieden gegen ihn *). Heßhus hatte vergeblich ein heftig tadelndes Schreiben an ihn erlassen **).

Die ernste Mahnung, die in dem Auftreten des Flacius lag, bestand darin, daß nun offen vorlag, wie die strenge Consequenz der lutherischen Sündenlehre die Vernichtung der menschlichen Persönlichkeit als einer sittlichen in sich schließe. Die lutherischen Theologen folgten dem protestantischen Gewissensinstinkte, wenn sie diese Consequenz abwehrten; allein ist eine Persönlichkeit, in welcher jeder Funke des Guten und Göttlichen erloschen ist, nicht, wie Flacius behauptet, ein Bild des Satans und ein Werkzeug teuflischer Bosheit? Die Concordienformel versucht den Nachweis, daß auch nach dem Sündenfalle der Mensch ein zurechnungsfähiges Geschöpf Gottes geblieben sei, daß er gar nicht reden, denken, handeln könnte, wenn er nicht ein solches wäre. Allein wenn sie gleichzeitig behauptet, daß er nicht mehr denkt, redet und handelt wie Gott, sondern lediglich wie der Teufel will, so

*) Döllinger (die Reformation, ihre innere Entwicklung u. s. w., II., 261) sagt nicht ganz mit Unrecht, „daß es häufig der Geist und die Verlassenschaft Luthers waren, die unter dem Namen des Illyriers geschwächt und verfolgt wurden ... Es gewährte eine Art von Trost, jeweils, was mit natürlicher Nothwendigkeit aus der kirchlichen Schöpfung Luthers und Melanchthons erwachsen war, für die Schuld eines einzelnen Mannes ausgeben zu können."

**) Vgl. Wilkens, Tilemann Heßhusius, 166 f. Heßhus giebt in seiner epistola ad Flacium (1570) zu, daß die ganze Person des Menschen verdorben, und läugnet nur, daß sie Erbsünde sei, was Flacius auch nicht so meinte. Es kam aber auf die Frage an: ob überhaupt noch Gutes in dem Menschen sei?

hat ja allerdings der Teufel, d. h. das persönlich gedachte Böse, den Menschen seit dem Falle völlig in seiner Gewalt, die menschliche ist zur teuflischen Persönlichkeit geworden *). Daher muß die Bahn, welche Luther in seiner Sündenlehre beschritten hat, bereits als eine Abirrung vom Wesen des Protestantismus betrachtet werden. Zunächst hatte ihn der scharfe Gegensatz gegen die leichtfertige Sündenlehre des Katholicismus zu einer so extremen Ansicht von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen veranlaßt. Der Gang seiner eigenen Lebensführungen bestärkte ihn darin. Er hatte im Kloster mit schweren Versuchungen des Fleisches gerungen, die er sich nur aus teuflischer Verderbniß der Menschennatur seit dem Falle zu erklären wußte. Wie fast alle Reformatoren war er durch den übermächtigen Einfluß der augustinischen Anthropologie bestimmt worden, wobei auch nicht übersehen werden darf, daß ohne jenen Einfluß der Protestantismus die Kraft nicht in sich getragen hätte, das Reformationswerk durchzusetzen, wiewohl er noch immer an der Aufgabe zu arbeiten hat, sein Bewußtsein über die Fehler des augustinischen Systems unverletzt hinauszuführen **). Luthers Lehre von der Erbsünde ist zum größten Theile augustinisch ***), jedoch darin wesentlich und eigenthümlich protestantisch, daß Luther die Taufe nicht mit Augustinus für das Mittel zur Tilgung der Erbsünde hält.

---

§ 27.

Die Opposition gegen Luthers Lehre von der Sünde.

Kaum giebt es eine gewichtigere Frage, als die, welche uns nunmehr entgegentritt, ob die reformatorische Ansicht von der gänzlichen Verderbniß der Menschennatur durch die Sünde und ihrer gänzlichen Unfähigkeit, als solcher, zum Guten, zum Wesen des Protestan-

---

*) Formula Concordiae, S. D. I., 42: Asserimus, quod homo corpus et animam habet, id habere cum beneficio creationis divinae . . . . Quod vero natura hominis corrupta est, quod cogitationes, verba et facta ejus prava sunt, hoc originaliter et principaliter est opus Satanae . . . quae naturae depravatio inde in nos haereditaria derivata est. Vgl. meine Dogm. II., 199 ff.

**) A. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen, Bd. I., 13 f.

***) Vgl. meine Dogmatik, Bd. II., 360 ff.

tismus gehöre oder nicht? Keine protestantische Lehre ist von katholischen Theologen mehr als eine Waffe des Angriffs gegen den Protestantismus benützt worden. Möhler bestreitet zwar nicht, daß sie offenbar aus einem tiefen Gefühl des menschlichen Elendes, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschengeschlechtes hervorgegangen, und dieses Gefühl rege erhalten wolle; allein er bemerkt weiter, daß wenn sie wahr wäre, von gar keiner Sünde mehr von Adam bis auf Christus gesprochen werden könnte, da sie alles moralische Uebel in ein physisches umwandle *). Diesem Vorwurf wird nicht begegnet, wenn Thiersch den Reformatoren in Betreff ihrer Behauptungen von dem Verlust des göttlichen Ebenbildes in Folge des Sündenfalles Recht giebt, jenen Verlust selbst aber unter dem Vorwande, ihm keine mechanische Deutung geben zu wollen, auf eine bloße Verletztheit, Trübung oder Störung reduzirt **), und mit dem angeblich treffenden Ausdrucke J. Böhmes das Gottesbild als ein im Menschen „verblichenes" ***) bezeichnet. Thiersch hat mit seiner Correktur, anstatt die reformatorische Vorstellung fortzubilden, eine schlechtere an die Stelle der bessern gesetzt. Mit dem „schauervollen Abgrunde", als welcher sich das Böse in jedem Menschen aufthun soll, ist nicht die wirkliche Erfahrung eines Jeden, und noch viel weniger diejenige des unmündigen Kindes, ausgedrückt, auf welche die Aussagen der reformatorischen Lehre sich namentlich beziehen; und wenn Thiersch den Menschen, wie er von Natur ist, als eine (sittliche) Oede und Leere beschreibt, so macht er damit dem Pelagianismus, welchen er so entschieden bekämpft, das unbedingteste Zugeständniß; denn die sittliche Leere und Oede ist die sittliche Neutralität des Pelagius, aus welcher Nichts oder auch Alles werden kann. Thiersch verfällt auch sofort mit sich selbst in Widerspruch, wenn er in dem an sich öden und leeren Menschen eine natürliche „Disposition, Gott in sich aufzunehmen und zu einer Verklärung zu gelangen", voraussetzt, vor der selbst der Glanz der nicht gefallenen Engelsnatur er-

---

*) Möhler, Symbolik, 78: „Wie sollte der Mensch sündigen, der auch nicht einmal die dunkelste Erkenntniß von Gott und seiner Bestimmung haben kann, der nicht einmal das Vermögen, das Heilige zu wollen . . . besitzt? Er mag rasen, er mag wüthen und zerstören, aber seine Handlungsweise wird nicht anders als die eines wilden Thieres gewürdigt werden können."

**) Vorles. üb. Kath. und Prot., Bd. 2, 47 f.

***) Ebend., 54.

bleicht *). Wo einmal ein natürlich Gutes, welches der Mensch mit seiner Entstehung überkommen hat, in der Menschennatur angenommen wird, da ist die herkömmliche reformatorische Lehre von dem gänzlichen Verlorengegangensein des göttlichen Ebenbildes nicht mehr haltbar.

Nach der reformatorischen Voraussetzung sind alle Menschen von Natur gleich sündhaft, gleich verdammlich; die psychologisch so bedeutungsvolle Verschiedenheit der Naturanlagen, Temperamente und Neigungen findet auf dem reformatorischen Standpunkte keine Berücksichtigung; die ganze Menschheit ist in einen und denselben Abgrund sittlicher Verkommenheit versunken. Diesen Standpunkt giebt Thiersch in demselben Augenblick auf, in welchem er bei dem Menschen, als solchem, den Unterschied des Guten und Bösen, ja so unendlich feine Schattirungen innerhalb dieses Unterschiedes voraussetzt, daß von Natur keine einzige Persönlichkeit der andern sittlich vollkommen gleicht. Hiernach ist aber auch der schlechthinige Unterschied, welchen die Reformatoren zwischen der natürlichen und der wiedergebornen Beschaffenheit des Menschen annehmen, nicht mehr haltbar; er wird zum bloß fließenden, und es ist unaufrichtig, gleichwohl noch — aus Anbequemung an die herkömmliche Dogmatik — von einem Verluste des göttlichen Ebenbildes zu sprechen, wo man in Wirklichkeit an einen solchen nicht glaubt.

Darum ist es nicht ein bloßes Spiel des Zufalls, und noch weniger lediglich Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit, wenn im Reformationszeitalter sich eine Richtung aufthut, welche der reformatorischen Sündenlehre entschieden entgegentritt, und selbst einer ihr entgegengesetzten Lehrart Eingang zu verschaffen sucht. Diese Richtung ist damals weit verbreitet; sie findet sich bei den Literaten und Humanisten, auch bei Verzweigungen des Baptismus und bei sonstigen vereinzelten, durch Eigenthümlichkeit oder Sonderbarkeit ihrer Meinungen hervorragenden, Männern. Sebastian Franck von Wörth, ein Mann von der vielseitigsten Bildung und unbestechlichsten Selbstständigkeit des Urtheils, ist ein Hauptrepräsentant dieser Opposition. Er bekämpft die reformatorische Vorstellung nicht angriffsweise, aber er sucht sie durch den eigenthümlichen prinzipiellen Ausgangspunkt seiner Ausführungen zu untergraben. Die Sünde ist nach seiner Ansicht eine Negation der wahren Menschennatur, und das Nichtsein ist ihre we-

*) Ebend., 52.

sentliche Eigenschaft. Der erste Mensch ist gefallen, weil er mit seiner Selbstbejahung sich nicht begnügte, nicht bleiben wollte, was er war, sondern werden wollte, was er nicht war. So hat er sich in sein Nicht begeben und ist dadurch zu Nichte geworden. Eitelkeit und Schein sind die Merkmale der Sünde. Sie ist mehr lächerlich als schauerlich. Durch die Sünde ist der Mensch gleichsam auf den Kopf gestellt, das Menschenleben in ein Traumleben verwandelt geworden. Sie ist eine Geisteskrankheit; die Welt ein weites Spital, oder auch ein Narrenhaus. Der Mensch betrachtet sich in Folge der Sünde durchgängig als der Herr der Dinge, und der Erfolg belehrt ihn stets aufs neue wieder, daß er kein einziges Ding wirklich in seiner Gewalt hat*).

Unstreitig ist das Wesen der Sünde von Franck nicht tief genug, namentlich nicht genug mit dem Gewissen erfaßt. Sie erscheint bei ihm nicht als ein Produkt des sittlichen Willens, sondern als ein Schicksal der natürlichen Situation des Menschen; sie ist mit Natur-Nothwendigkeit aus anerschaffener Schwäche und Gebrechlichkeit hervorgegangen. Sie ist nicht sowohl eine Schuld, als ein Mißgeschick, eine Calamität. Hier ist nun auch der Punkt, wo die Opposition in entschiedenen Gegensatz zur reformatorischen Sündenlehre tritt. Waren nämlich die Reformatoren bis zu der Behauptung fortgegangen, daß die ursprünglich gute Menschennatur durch den Sündenfall gänzlich zerrüttet worden sei, so meinte Franck umgekehrt, daß der Mensch wesentlich noch ganz derselbige wie vor dem Falle, daß er nur etwas schwächer an Kraft, fauler an Erkenntniß, geneigter zum Uebel geworden sei. Also der Mensch ist noch immer wesentlich gut, das Böse ist ein „Accidens" in dem Sinne, daß es wie ein „Unrath" zu der natürlichen Güte des Menschen hinzugekommen ist. „Accidens vermag die Natur nicht zu ändern; ein kranker Mensch bleibt ein Mensch wie ein gesunder**)." Wenn die erste Sünde darin bestand, daß der Mensch nicht in seiner Natur verharrte, so besteht die Sünde noch heute in dem fortgesetzten Abfall des Menschen von seiner Natur, die er grundsätzlich noch immer unverletzt an sich trägt. In der Natur verharren, heißt in Gott verharren; „Gott ist die Natur, deßhalb alle Natur

---

*) Man vgl. den Tractat von dem Baum des Wissens Guts und Böses.

**) Man vgl. den Tractat: Was die Natur des Menschen und eines jeden Dings sei. Wie alle Ding von Natur gut und böß mögen genannt werden, welches die Kunst, Schrifft weder wenden, wehren, noch bessern mag.

gut und aus Gott ist". Das lebendige Wasser ist noch immer in dem verschütteten Brunnen; der Mensch hat einen eingebornen geistlichen Samen in sich. Die Idee eines zurückgebliebenen „Erbgutes", wie sie auch von neuern protestantischen Theologen anerkannt worden ist, wird von Franck entschieden ausgesprochen. An diesem haben selbstverständlich auch die Heiden Theil, unter denen neben Plato auch Hiob und Diogenes als gottverwandte Männer hervorgehoben werden. Noch brennt die Laterne der Natur, wenn auch nicht mehr in ursprünglichem Glanze, im Menschen fort, sein wahres Wesen ist noch immer Licht, göttlich*). Die Sünde dagegen erscheint Franck so nichtig und wesenlos, daß „etwas thun" ihm so viel als „Gutes thun" heißt. Aus der Sünde wird ewig nichts, denn aus Nichts wird Nichts**). In den Dialogen Ochinos***), bei Thamer†), den Libertinern††), Denk†††), und ähnlichen Schriftstellern findet sich im Wesentlichen dieselbe Auffassung der Sünde.

Im Allgemeinen wurzelt diese Richtung mit ihrem Ausgangspunkte allerdings noch in der hergebrachten katholischen Sündenlehre. In Uebereinstimmung mit dieser geht sie von der Voraussetzung aus, daß die Sünde nicht in der Natur, sondern nur an der Natur des Menschen haftet. Dagegen tritt sie dadurch in offenen Gegensatz zum Katholicismus, daß sie alle „Kunst", insbesondere das Kunstwerk der kirchlichen Gnadenmittelanstalt, verschmäht, und das Heil allein in der Rückkehr zur Natur und zu den ursprünglichen Wahrheitsquellen sucht. Sie hat das Prinzip des Protestantismus nicht voll und tief erkannt, sofern sie die Sünde nicht als Gewissensschmerz und Gewissensnoth empfindet; aber sie hat sich vor den Uebertreibungen gehütet, welche sich an den Gewissensstandpunkt der Reformatoren von Anfang an hafteten, und den Protestantismus hinderten, das Wesen des Menschen vollkommen richtig zu würdigen. In ihrer Opposition wäre sie wohl auch schwerlich bis zur äußersten Negation der Kirchenlehre fortgetrieben worden, wenn das Gesunde und Wahre in den

---

*) S. den Tractat: Wie alle Dinge vor in der Natur sindt, die Kunst, der Natur affin, anmaßt, und von der schwachheit aller Kunst.

**) Vgl. Paradora, 24 ff.

***) Dialogi, I., 225 ff.

†) Neander, Th. Thamer, 24 f.

††) Calvini Opera, VIII., 383 f.: peccatum accipiunt pro imaginatione, quae nihil est.

†††) Seb. Franck, Chronik, 411; Trechsel, die prot. Antitrinitarier, I., 16 f.

Ueberzeugungen, die sie vertrat, nur einigermaßen wohlwollende Berücksichtigung gefunden hätte. Die wachsende theologische Reaktion wußte jene Männer wohl zu verdammen, aber nicht zu verstehen, nicht zu benützen. In der Lehre von der gänzlichen Verderbniß der Menschennatur ist ein unprotestantisches Element, weil sie mit dem Guten im Menschen als solchem auch das Gewissen leugnet. Diese Verirrung hat daher auch ihre bittern Früchte getragen.

---

§ 28.

Die Zwinglische Lehre von der Sünde.

Nur einer unter den Reformatoren hat es gewagt, mit der augustinischen Erbsündenlehre wenigstens theilweise zu brechen, und eine, dem Gewissensstandpunkt konformere, Ansicht in Betreff derselben aufzustellen — Zwingli. Es ist zwar mit Recht bemerkt worden, daß, wenn der protestantische Glaube überhaupt das tiefste Gefühl der menschlichen Hülfsbedürftigkeit und Sündhaftigleit voraussetze, so habe auch Zwingli durchaus nicht die Absicht, dem zu widersprechen*). Umgekehrt drückt er sich über die Größe und den Umfang des menschlichen Verderbens meist mit ähnlichen Worten wie Luther aus. Alles, was der Mensch aus sich selbst, aus eigener Vernunft thut, ist ihm Fleisch. Wo Fleisch, da ist Gott nicht; wo Gott nicht, ist nichts Gutes. Mit dieser Argumentation will Zwingli beweisen, daß alle Menschensatzungen nichts taugen, womit er zu viel beweist**). „Wir sind nichts als Fleisch", sagt er ein anderes Mal. „Da wir aber wissen, daß das Fleisch nichts taugt, nichts vermag, nichts Gutes gebiert: so folgt, daß wir von Natur nichts Rechtes oder Gutes vermögen, so wenig als Adam, sondern unsere Neigung geht nur auf Böses. Wir sind alle Schächer***)." Von Natur ist der Mensch, als solcher, durchaus selbstsüchtig, hat nur Gefallen an sich, vertraut nur sich. Der Mensch mit Leib und Seele ist ganz und gar Fleisch, nur auf Fleischliches geht sein Sinnen und Trachten †).

---

*) Zeller, das theol. System Zwinglis, Theol. Jahrbücher 1853, 246 (die Abhandlung ist auch besonders abgedruckt).

**) Werke, I., 215 (Uslegung des XVI. Art.)

***) Ebendaselbst, 535 (Eine kurze chr. Ynleitung).

†) Comment. de vera et falsa rel., III., 168 f. De peccato originali III., 632 f.

Wenn es hiernach den Anschein haben könnte, als ob Zwingli in seiner Ansicht von der Sünde mit den übrigen Reformatoren ganz übereinstimme: so ergiebt sich dennoch bei näherer Untersuchung das Gegentheil. Schon in der „christlichen Ynleitung" sah er sich in seinem Gewissen veranlaßt, der Frage nach dem Ursprung und Wesen der Sünde näher auf den Grund zu gehen*). Zwar leitet er auch hier die sinnliche Beschaffenheit der Menschheit in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre von dem Sündenfalle Adams ab. Die von Adam auf die Menschheit vererbte Sünde heißt nun aber „der bresten des falls, die ohnmacht unseres fleisches". Adams Krankheit wohnt auch in uns. Sie äußert sich in der Selbstsucht, die jeden Menschen verführt, nach Ehre, Namen, Gewalt, Reichthum, Behagen, zu streben. Unersättlich ist in jedem Menschen von Natur die sinnliche Begehrlichkeit. In seiner Schrift von der „Taufe und Kindertaufe" erklärt er das mißverständliche Wort „Brest" näher „als einen Mangel, der ohne eigene Schuld von Geburt herrührt, oder durch Zufall entstanden ist." Mit einem Naturmangel wird seit dem Sündenfalle jeder Mensch geboren. Zur Bezeichnung desselben erschien ihm nun der Ausdruck Erbsünde unpassend, weil die Sünde nur in der Form bewußter That zu denken ist. Wie das Bedürfniß nach Essen und Trinken „ein natürlicher Brest", ein durch sinnliche Unvollkommenheit verursachter leidentlicher Zustand ist, so verhält es sich mit dem Naturhang des Bösen. Wie kann aber ein unverschuldeter Naturmangel Verdammlichkeit begründen?

Gerade hier, wo man nun den vollen Bruch mit der herkömmlichen Lehre erwartet, tritt bei Zwingli ein unverkennbares Schwanken ein. Er zögert augenscheinlich, die Consequenz seines kühnen Satzes zu ziehen. Und doch ist er der einzige entschiedene Vertreter des Gewissensgrundsatzes in der Sündenlehre. Ist es doch eine klare Gewissensforderung, daß das Subjekt erst von dem Augenblicke an, wo es selbstbewußt das von ihm als gut und gottgewollt erkannte Gesetz innerlich oder äußerlich übertritt, schuldig wird. So lange der Mensch nicht weiß, was Begierde ist, ist er auch für die in seiner Sinnlichkeit sich regenden Begierden nicht verantwortlich **). Gleichwohl

*) Werke, I., 544: Darum ist not am ersten den ursprung der sünde zu wüssen; und nachdem wir den findind, so wirt ein jeder by jm selbs sich für einen sünder verurteilen und sich an die erbärmd gottes ergeben.

**) Werke, II., 1, 287 f.: Er — der brest — vermag yn (den menschen) ouch nit verdammen, gott geb, was die theologi sagend, bis daß er us dem

scheut sich Zwingli, offen die Nichtverdammlichkeit der neugebornen Kinder zu lehren. Er lehrt nur, daß die Kinder der Christen frei von Erbschuld sind, und wagt nur anzudeuten, daß auch die Kinder der Ungläubigen (Heiden und Juden), so lange sie noch nicht thatsächlich gesündigt haben, nicht für verdammt zu halten seien *).

Daß Zwingli mit seiner unter den Reformatoren vereinzelt dastehenden Ansicht von der Erbsünde Anstoß erregen mußte, läßt sich denken. Von Urbanus Rhegius zur Rede gestellt, vertheidigte er seinen Standpunkt in einer besonderen Schrift **). Er hält im Allgemeinen an seiner früher ausgesprochenen Ueberzeugung, und namentlich an dem Hauptpunkte fest, daß die Erbsünde nicht eigentlich Sünde sei. Merkwürdigerweise beruft er sich auf die Epistel des „sehr heiligen Seneka" an Lucilius, um zu zeigen, daß Niemand den innern Glaubensgrund eines Menschen kenne. Die Worte: „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden", beziehen sich nur auf solche, welche Gelegenheit hatten, die evangelische Predigt zu hören, daher nicht auf die Kinder. Ob denn alle nicht getauften Kinder in die Hölle verdammt werden wollten? In Betreff der Frage jedoch, ob der angeborne Hang zum Bösen den Menschen verdamme, kommt es auch hier zu keiner konsequenten Beantwortung. Der Abendmahlsstreit war damals bereits ausgebrochen; in neue Streitigkeiten mit denselben Gegnern sich zu verwickeln, erschien bedenklich. Gleichwohl ist es, trotz mancherlei Verklausulirungen, nicht schwer, die wahre Meinung Zwinglis herauszulesen. Räumt er auch ein, daß die Erbsünde verdamme nach ihrer Wirkung, will er auch nicht bestreiten, daß sie in Allen die wirkliche Sünde zur Folge habe ***), so hat er sich doch vor der Be-

---

bresten wider das gsatz gottes thut; dann thut er aber erst wider das gsatz, wenn er das gsatz erkennt . . . — die theologi aber nennend den erblichen bresten ein erbsünd nit recht verstohnde den h. Paulum, Röm. 5, 13; der brest kann ja nit sünd syn . . . Wo aber erkanntnuß der sünd nit ist, da ist auch kein übertreten und deßhalb kein verdammnuß . . .

*) A. a. O., 291; Und red allwegen fürnemlich nun von der christen kinder; nit daß ich der unglöubigen usschliessen welle, sunder mich nit ze wyt hinuslassen, daß ich das büchlin nit wider minen willen müsse wyter ustryben, weder es erlyden mag. Ich laß dieselben der urteil gottes; wiewol ich ouch kein verdammnuß an jenen find, alldiewyl sie noch nit wüssend, was sünd und gsatz sy.

**) De peccato originali declaratio (1526), Opera, III, 627 ff.

***) Opera III., 635: Damnat quidem peccatum originale quod ad vim ingeniumque ejus attinet . . . Originali morbo perdimur omnes.

hauptung gehütet, daß sie als solche, unbedingt und ohne Weiteres, verdamme. Darum hält er nicht nur an seiner früheren Ansicht, daß die Kinder der Christen nicht als verdammliche zur Welt kommen, fest, sondern er hält es auch jetzt noch für die wahrscheinlichere Meinung, daß die Heidenkinder und überhaupt solche, denen Gott sein Gesetz in ihr Inneres geschrieben hat, nicht als verdammte zu betrachten sind *). Allerdings leitet er jene Verschonung von dem Verdienste Christi ab **). Allein das Verdienst Christi kommt deßhalb den unmündigen Kindern zu Gute, weil sie noch nicht sittlich selbstverantwortlich, nicht eigentliche Sünder sind ***). Es ist daher nicht richtig, die Vertheidigungsschrift gegen Urban Rhegius als eine Berichtigung der frühern Ansicht Zwinglis von der Nichtverdammlichkeit der Kinder aufzufassen †). Wenn er auch unstreitig mit dieser Schrift die mit ihm unzufriedene lutherische Partei über diesen Punkt etwas zu beruhigen beabsichtigt, so giebt er doch nur anscheinend zu, daß die Erbsünde in ihren Wirkungen verdamme, um gleich wieder aufzuzeigen, daß sie im Prinzip nicht verdammen kann ††).

Aus diesem Grunde bricht er auch mit der Vorstellung der ältern Kirche, wornach die Taufe die Erbsünde tilgt, nicht nur theilweise,

---

*) Ebend. 637: Id ... non alia causa adjecimus, quam quod de Christianorum natis certi sumus, eos peccato originali non damnari, de aliorum non itidem; quamvis, ut ingenue fateor, nobis probabilior videtur sententia quam docuimus: non temere pronuntiandum esse de gentilium quoque natis et eis, qui opus legis faciunt ex lege intus digito dei scripta.

**) Unverkennbar hält Zwingli in dieser Schrift, wenn auch versteckt, seine frühere Ansicht noch fest, vgl. 640: Quod si quis de his (qui extra ecclesiam nascuntur), quoque dicet, probabilius esse, ut gentium liberi per Christum serventur, quam ut damnentur, jam certe minus exinanibit Christum, quam hi qui intra ecclesiam natos damnant, si citra lavacrum baptismi moriuntur, et plus auctoritatis ac fundamenti habebit in scripturis, quam hi, qui hoc negant.

***) A. a. O., 641: Sed neque istud praetereundum est, sive nostros, sive gentilium liberos ... quamdiu legis capaces non sunt, in statu esse innocentiae. Ubi enim non est lex, ibi nec praevaricatio. Sunt autem teneri inexperti legumque rudes ... ergo non transgrediuntur perindeque nec damnantur ... Eodem modo nos, quamdiu sumus per aetatem rudes legis, non peccamus ipsi; ubi vero lux legis adfulsit, jam rei reddimur.

†) Sigwart, Ulrich Zwingli, 98.

††) Zeller, a. a. O., 255, bemerkt richtig, er nehme sein Zugeständniß (daß die Erbsünde verdamme) thatsächlich sogleich wieder zurück.

wie die übrigen Reformatoren, sondern ganz und völlig. Die Taufe, als äußere Handlung, wirkt gar nichts; denn sie hat als solche keine Beziehung zu dem Gewissen. Der protestantische Gewissensgrundsatz spricht sich damit scharf und consequent aus *). Die Anhänger Luthers waren auch durch Zwinglis Vertheidigung keineswegs zufriedengestellt. Auf dem Religionsgespräche zu Marburg gab Zwingli allerdings zu, daß die Erbsünde verdamme, allein er verstand diesen Satz anders als seine lutherischen Gegner; auch hier war er ohne Zweifel der Ansicht, daß jenes angeborne Erbübel nicht als solches, sondern nur wegen seiner Wirkungen verdamme **).

Ist doch auch in der That seine Erbsündenlehre selbst nur wieder ein Ausfluß seiner Ansicht von dem Wesen der Sünde und des Menschen überhaupt. Seiner, oft überschwänglichen, Aussagen in Betreff der angebornen Sündhaftigkeit ungeachtet ist es doch keineswegs seine Meinung, daß der Mensch von Natur die Fähigkeit zum Guten gänzlich verloren habe, daß er lediglich ein Werkzeug sinnlicher Triebe, ein Sklave des Teufels sei. In seiner Schrift über die „göttliche Vorsehung" wendet er nicht wenig Mühe zum Beweise auf, daß auch noch unter den Heiden Gutes und Gottgemäßes sich finde; denn wo noch Gott, da ist auch noch Göttliches und Gutes. Nur soll kein Mensch das Gute, das sich in ihm findet, sich selbst, sondern er soll es unter allen Umständen lediglich Gott zuschreiben ***). Von solchen Grundlagen aus verwirft er allerdings die Vorstellung, daß es sogenannte Mittelursachen (causae secundae) gebe; die endlichen Dinge sind ihm lediglich Mittel (instrumenta), deren sich Gott zur Ausführung seiner Plane bedient, aber niemals Ursachen. Nicht, wie Stahl behauptet †), bloß die Negation gegen den Katholizismus, sondern vielmehr sein positiver Gewissensstandpunkt veranlaßte Zwingli zur Verwerfung der Mittelursachen. Er machte mit der tief im Gewissen ruhenden Ueberzeugung, daß nicht in menschlicher Kraft, sondern

---

*) Opera III., 642 f.: . . . Facile probatur, baptismi lavacro nullum prorsus peccatum tolli . . . Signa nihil . . . nisi externae res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur . . .

**) Vgl. Art. 4 der Marburger Artikel und Bullingers Reformationsgeschichte II, 225: „Wo Christus uns nit zu hülf kommen wäre . . . so hättend wir ewig daran sterben . . . müssen."

***) Opera IV., 95: Audeo . . . et divinum appellare quod a gentilibus mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit.

†) Die lutherische Kirche und die Union, 40.

nur in Gottes ewigem Geiste Heil und Trost zu finden sei, ganzen und vollen Ernst. Die irdischen Mittel, deren sich Gott zur Offenbarung und Mittheilung des Heils an die Menschheit bedient, verwarf er nicht; er gab nur nicht zu, daß die Mittel Ursachen, das Bedingte ein das Heil Bedingendes, werden könne. Die protestantische Theologie kennt auch in der That, selbst lutherischerseits, zum Zweck der Heilsaneignung keine Gnadenursachen, sondern nur Gnadenmittel. In der Schrift „von der Vorsehung" geht Zwingli bei der Entwicklung des Begriffes Sünde von der Annahme eines von Hause aus vorfindlichen Zwiespalts zwischen der geistigen und der sinnlichen Menschennatur aus; dieser Zwiespalt ist der Mutterschooß der Sünde und Unseligkeit. Es ist von Zeller richtig bemerkt worden, daß die eigentliche Ursache der Sünde nach dieser Stelle nicht in der Uebertretung des ersten Menschen *), sondern in der sinnlichen Selbstliebe der Menschennatur überhaupt liegt **). Aber eben weil Zwingli den Ursprung der Sünde aus der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen herleitet, kann er nicht von der Voraussetzung eines gänzlichen Verderbens der ursprünglichen Menschennatur ausgehen. Unverkennbar erscheint ihm die Sinnlichkeit als die Veranlassung zur Sünde; ohne sie würde der Geist nicht zum Abfalle von seiner höhern Bestimmung bewogen und in die selbstsüchtige Richtung hineingezogen werden. Der Geist ist göttlichen Ursprungs und Zwingli lehrt über ihn entschieden creatianisch ***). Gerade aber von creatianischer Voraussetzung aus ist es nicht möglich, eine totale Verderbniß auch des menschlichen Geistlebens anzunehmen †); der Geist kann (nach creatianischen Grundsätzen) seine gute Natur nicht verlieren, ohne sich selbst zu verlieren. Wenn Zwingli die erbsündliche Beschaffenheit des Menschen einem reinen und klaren Bache, der eine Masse von Koth in sich aufgenommen hat, vergleicht; wenn er sagt:

---

*) Jahrbücher, a. a. O., 257.

**) De peccato originali III., 631: Habemus praevaricationis fontem φιλαυτίαν videlicet, hoc est sui ipsius amorem; ex hoc manant quicquid uspiam est malorum inter mortales. Allerdings leitet Zwingli in dieser Schrift jene Selbstliebe noch von dem Sündenfalle her. Adam autem peccati mancipium factus est, legem divinam transgrediendo.

*** De prov. Dei, IV., 99: Utcunque in hanc formam exierit humanum corpus, et coelestis mens ei credita sit: servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars.

†) Vgl. meine Dogmatik II., 1, 157 ff.

der Leib des Menschen sei der Koth, der Geist das reine Wasser *), so wird der Sündenfall für den Menschen zum sittlich nothwendigen Durchgangspunkte; es mußte zum Entscheidungskampfe zwischen dem göttlichen und dem sinnlichen Princip kommen, aus welchem das menschliche Personleben so wunderbar zusammengefügt ist. Weder der Geist, noch der Körper verläugnen jemals ihre ursprüngliche Natur; jener strebt zum Himmel, diesen zieht es zur Erde. Siegt der Geist, dann ist das Fleisch gegen ihn im Aufruhr; herrscht das Fleisch, dann hat der Geist keine Ruhe, bis er das Fleisch zur Unterwerfung gebracht hat. Niemals ist der Sieg des einen oder andern Faktors ein ganz vollständiger. Demnach liegt der tiefste Grund der Sünde allerdings in der menschlichen Naturbeschaffenheit selbst, und Zwingli hat auch auf die Frage, weßhalb Gott den Menschen so zwiespältig geschaffen habe, keine andere Antwort, als die Berufung auf die göttliche Allmacht **). Wenn aber die göttliche Allmacht nur schaffen kann, wie Gott selbst ist, d. h. gut, so wird der Mensch mit seiner sinnlich-sündlichen Anlage allerdings von Zwingli als wesentlich gut betrachtet. Gott schuf den Menschen gut, d. h. mit der Bestimmung, daß der Geist in ihm über das Fleisch die Oberhand gewinne; mit dem sinnlichen Zug nach dem Fleische hat der Mensch auch den geistigen Zug nach dem Göttlichen in sich ***).

Es fehlt nun auch an Andeutungen nicht, nach welchen Zwingli nur vermöge der Doppelnatur des Menschen und des unvermeidlichen Kampfes zwischen Fleisch und Geist in ihm, auf welchen Gott es bei seiner Erschaffung angelegt hat, die sittliche Entwicklung für erreichbar hält. Eben darum ist die scheinbar mangelhafte ursprüngliche sinnlich-geistige Beschaffenheit des Menschen gut, weil er durch sie befähigt wird, vermittelst sittlicher Arbeit wahrhaft gut zu werden. Ohne

*) De prov. D., IV., 100: Limpidum clarumque fluentum mens est . . . lutum corpus est, de terra sumtum, quod ubi animo imponis, liquidis mersisti fontibus aprum.

**) IV., 101: Cur ergo Deus tam infelicem condidit hominem, cui pax nulla unquam cum se ipso est? . . . Annon licuit Deo spiritum et lutum conjungere?

***) IV., 105: Ad cognoscendum ergo et fruendum deo natum esse hominem, hinc necessario colligitur, quod deus per legem, voluntatem et ingenium suum cum homine communicet, quod nulli alii creaturae sensibili sic facit, ut ejus notitiam et intellectum habeat, quantumvis in illo cuncta consistant, vivant et operentur.

jene Doppelbeschaffenheit, sagt Zwingli treffend, wäre der Mensch entweder ein Engel oder ein Thier *). Zum Thier ist er mit dem Augenblick herabgesunken, in welchem das Streben nach dem Göttlichen in ihm untergeht. Von Haus aus hat er seiner Geistseite nach das Streben nach dem Göttlichen, seiner Leibseite nach den Zug nach dem Sinnlichen in sich, und im unvermeidlichen Widerstreite beider Richtungen die sinnliche Natur allmälig nach dem Leben des Geistes zu bilden, das ist seine ewige Personbestimmung.

Unzweifelhaft gelangt in der Sündenlehre der protestantische Gewissensgrundsatz durch Zwingli zur vollsten Anerkennung. Während Luther von seiner Voraussetzung einer ursprünglichen totalen Vollkommenheit und nachträglichen totalen Verdorbenheit der menschlichen Natur aus den plötzlichen Fall von der glänzendsten Höhe des Guten in den dunkelsten Abgrund des Bösen weder psychologisch zu erklären, noch sittlich zu begreifen vermag; während nach seiner Darstellung der erste Mensch viel mehr ein Spielball dämonischer Mächte, als ein mit persönlichem Selbstbestimmungsvermögen ausgerüstetes Wesen ist, so erklärt sich dagegen bei Zwingli der Sündenfall aus der ursprünglichen sinnlichen Anlage des Menschen, aus einer zunächst unausweichlichen Dämpfung des Geistlebens durch das übermächtige Leibleben. So wie der Mensch aber einmal mit Bewußtsein gesündigt, d. h. sein höheres Streben den niederern Begierden unterworfen hat, so ist es von nun an auch seine Aufgabe, mit Bewußtsein von diesem Falle sich zu erheben und sich sittlich zu entwickeln, d. h. die niederern Triebe immer mehr dem göttlichen Willen und dem Zuge des heiligen Geistes dienstbar zu machen. Es ist das Gewissen, d. h. das angeborne religiöse und sittliche Bewußtsein, von welchem der sittliche Prozeß getragen ist; würden die Funktionen des Gewissens stillgestellt, so hörte der Mensch auch auf, wahrer Mensch zu sein.

Zwingli hatte somit in der Lehre von der Sünde einen Standpunkt gewonnen, welcher über den Vorstellungskreis nicht nur Luthers, sondern auch aller übrigen Reformatoren bedeutsam hinausragte. Auf diesem Standpunkte war kein äußerer Maßstab mehr für das Heil

---

*) Nam si vel inertiam et contumaciam suam poneret caro sub animi adventum, vel animus ad carnis conjunctionem in illam degeneraret; jam homo esset aut angelus aut belua. Necesse est igitur, ut homo peculiaris species permaneat, utramque illius partem proprietate suam servarem.

des Menschen entscheidend. In der Gewissensstellung zu Gott, im heiligen Streben nach dem Guten, lag die letzte Entscheidung. Der Himmel Zwinglis ist daher nicht nur mit den Bekennern des rechtlehrigen Bekenntnisses, bei mangelndem sittlichem Bestreben mit diesen gar nicht, dagegen mit einer Reihe alttestamentlicher Frommer und sogar sittlich hervorragender Heiden, bevölkert *).

§ 29.

Die Differenz zwischen der Sündenlehre Luthers und Zwinglis.

Unzweifelhaft besteht zwischen der Sündenlehre Luthers und Zwinglis eine nicht unerhebliche Differenz.

Nach Luther ist die Sünde ein irrationaler Faktor; als eine dämonische, jedes Erklärungsversuches spottende, Gewalt ist sie schon über den ersten Menschen hereingebrochen, und hat das heilige und vollkommene Leben, welches derselbe in Folge ursprünglicher göttlicher Bestimmung lebte, plötzlich ausgelöscht. Demnach ist der Mensch, wie er seit dem Falle des Stammvaters der Menschheit in die Welt tritt, als solcher lediglich dem Bösen verfallen.

Nach Zwingli ist die Sünde ein rationaler Faktor; der Mensch war ursprünglich als ein sinnlich-geistiges Wesen so geschaffen, daß er durch die Sünde als den Prozeß seiner sittlichen Entwicklung unvermeidlich hindurchgehen mußte; nicht sein Geistleben an und für sich, das unmittelbar von Gott stammt, sondern das Verhältniß seines Geistlebens zu seinem Leibleben, welches aus Erdenstoffen gebildet ist, ist die Veranlassung zum Bösen, indem durch den sinnlichen Trieb das geistige Streben gehemmt, verdunkelt, verwirrt wird.

In Betreff der Frage, ob die Luthersche oder die Zwinglische Sündenlehre dem Wesen des Protestantismus angemessener sei, ist die Entscheidung vom Gewissensstandpunkte aus nicht schwer. Der Voraussetzung Luthers von der Totalität des natürlichen Verderbens liegt wohl

*) Fidei christ. expositio, IV., 65: Hic Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Antigonum, Numam, Camillum, Catones, Scipiones . . . videbis. Denique non fuit vir bonus, non erit mens sancta, non fidelis anima ab ipso mundi exordio usque ad ejus consummationem, quem non sis isthic cum deo visurus.

ein tiefer Gewissensernst zu Grunde; sie beschwert das sündige Subjekt mit dem erdrückenden Gefühle einer großen Schuld und zwingt dasselbe, die Hülfe bei Gott selbst zu suchen. Allein an dieses Gefühl der Schuld hängt sich auch unvermeidlich der quälende Zweifel. Wenn die Sünde etwas lediglich Ererbtes und Ueberkommenes, wenn der Mensch verloren und verdammt ist ohne jede Verursachung von seiner Seite, woher kommt denn in Wirklichkeit seine Schuld? Sie wird wohl im theologischen Systeme behauptet, aber wird sie vom Gewissen thatsächlich bestätigt? Ist denn Schuld möglich, wo keine Absicht, kein Entschluß, nicht einmal ein persönliches Bewußtsein vom Guten oder Bösen? Allein zugegeben — in dem unmündigen Kinde finde sich das Alles: so setzt das sittliche Bewußtsein auch die Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Versuchung zum Bösen in dem Subjekte voraus; wo aber eine solche Möglichkeit ist, da kann das Gute innerhalb des Personlebens nicht ganz ausgestorben sein. Die Gewissensthätigkeit selbst ist außerhalb eines Kreises von guten Regungen nicht denkbar; würde mit Luthers Voraussetzungen Ernst gemacht, so würde das Gewissen selbst verläugnet, der Mensch als solcher zum Klotze oder Cadaver degradirt. Die Annahme, daß die Taufe die verdammende Wirkung der Erbsünde aufhebe, dient nicht dazu, den so tief herabgedrückten Werth der Persönlichkeit lutherischerseits zu vermehren. Nicht nur findet die Taufhülfe auf nichtchristliche Kinder keine Anwendung, sondern sie hilft auch den Christenkindern nicht wirklich, da die verheerende Gewalt der Sünde thatsächlich nur der Bekehrung weicht und die Erfahrung zeigt, daß die Bekehrung durch die Taufe nicht nothwendig bedingt ist. Die Sündenlehre Luthers bildet daher einen Widerspruch mit seiner Gewissenslehre. Nach seinem Gewissensgrundsatze setzt er voraus, daß der Mensch als solcher nicht nur böse, sondern auch gut sei; nach seiner Sündenlehre läugnet er, was er in seiner Gewissenslehre behauptet. Jene leistet auch nicht, was sie soll. Sie erweckt zwar Grauen vor der Sünde, aber kein Bewußtsein persönlicher Schuld und darum auch kein lebendiges persönliches Heilsbedürfniß.

Die Sündenlehre Zwinglis befriedigt die Gewissensforderung, insofern sie die ursprüngliche sittliche Anlage auch nach dem Sündenfall noch in der Menschennatur anerkennt, und die Sünde selbst aus dem Wesen des Menschen zu begreifen sucht. Es ist nach Zwingli die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, die sinnliche Seite seines Personlebens auf dem Wege sittlicher Arbeit der geistigen dienst-

bar zu machen, und das Endliche im Menschen zu einem Organe des Unendlichen zu verklären. Nach Zwingli ist das Menschenleben eine ununterbrochene sittliche Aufgabe, deren Idee in dem, dem Menschen innewohnenden, Sittengesetze enthalten und durch das religiös-sittliche Selbstbewußtsein (das Gewissen) repräsentirt ist. Die Sünde ist auf diesem Standpunkte zwar ebenfalls eine ernste Calamität, und belastet den Menschen mit einer schweren Schuld, sofern er das Bewußtsein des Guten und die Befähigung dazu in sich trägt, ohne es zu verwirklichen; allein sie ist nicht eine dunkle, unbegreifliche und begriffswidrige Macht, welcher der Mensch grundlos verfallen ist. Nicht die Heillosigkeit, sondern das Heilsbedürfniß ist nach Zwingli der wirkliche Zustand des natürlichen Menschen; nur ohne Gewissensregung ist derselbe nicht mehr ein wahrer Mensch. Was an Zwinglis Sündenlehre zu tadeln, ist nur, daß er seinen von der hergebrachten Kirchenlehre grundsätzlich abweichenden Standpunkt nicht ganz offen darlegt, nicht ganz consequent vollzieht, daß er der herkömmlichen Ansicht prinzipwidrige Zugeständnisse macht und den Schein verbreitet, als theile er ebenfalls die Vorstellung von der totalen Verdorbenheit der menschlichen Natur, die er — genau besehen — vielmehr bekämpft.

Nach allem Dem ergiebt sich, daß die meisten und einflußreichsten Reformatoren schon in der Lehre von der Sünde ihrem Gewissensgrundsatz nicht mit durchgreifender Kraft Folge gegeben haben. Mit durchgreifender Kraft sind sie nur den katholischen Voraussetzungen entgegengetreten, daß die Taufe die Erbsünde tilge und daß die der Taufe etwa noch nachfolgenden Aeußerungen des Bösen durch genugthuende kirchliche Leistungen unschädlich gemacht werden können. Daß aber dem Menschen als solchem neben dem Hange zum Bösen eine Triebkraft sittlicher Selbstbestimmung innewohne, aus welcher der sittliche Lebensprozeß hervorgehen müsse, das hat der Protestantismus im Reformationszeitalter nirgends ohne Umschweife anerkannt. Er ließ die katholische Lehre von der Erbsünde im Grunde stehen, und bestritt nur die eine Vorstellung von ihrer Tilgbarkeit durch die sakramentale Wirkung. Nach katholischer Ansicht nimmt das kirchliche Gnadenmittel die Erbsünde hinweg, und, was von Sünde noch zurückbleibt, weicht der kirchlichen Weiterhülfe. Nach lutherischer Ansicht nimmt das kirchliche Gnadenmittel eigentlich nichts hinweg, und sichert dem Subjekte nur die Weiterhülfe des heiligen Geistes. Hier fehlt ein Zwischenglied, welches die Wirkung des heiligen Geistes auf den Menschen aus der sitt-

lichen Anlage desselben begreiflich macht. Die magische Vorstellung des mittelalterlichen Kirchenthums, wonach die Sünde irrational wirkt wie die Kirche, wird von den Reformatoren noch nicht wirklich überwunden. Die Sünde — die lediglich ein endlicher Faktor sein kann *), — bleibt noch das unergründliche Räthsel, das unendliche Mysterium der Welt. Das auf dem Gewissensstandpunkte Unhaltbare dieser Vorstellung erkannte nur der helle Blick Zwinglis. Ihm bleibt das Verdienst, die Lehre von der Sünde auf ächt protestantische Grundlagen zurückgeführt zu haben. Er allein hielt unerschütterlich an der innersten subjektiven Ursache des Heils, an der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes im Gewissen des Menschen, an der Unverwüstlichkeit der religiös-sittlichen Idee in der menschlichen Persönlichkeit, fest, welche gegen den, von der leiblichen Organisation des Menschen unzertrennlichen, bösen Hang nothwendig reagirt und dem Menschen die Hoffnung auf Erlösung verbürgt.

Drittes Kapitel.

Das Wort Gottes.

---

§ 30.

Die römisch-katholische Depotenzirung der Bibel.

Der Protestantismus hat in allen seinen hervorragenden Vertretern anerkannt, daß der Mensch ursprünglich auf das Heil angelegt war, daß auch jetzt noch das Heil, d. h. die persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, durch die Gewissensfunktion ihm bezeugt wird. Allein obwohl der Mensch seinem Geistleben nach noch immer unmittelbar aus einem Schöpferakte Gottes entspringt, so ist er doch nicht lediglich ein Produkt Gottes und des Naturzusammenhanges, in welchen die göttliche Schöpfermacht ihn hineinstellt, sondern auch ein Ergebniß der geschichtlichen Entwicklung, in die er als mitwirkendes Glied eingreift. Das Heil hat nothwendig eine Ge-

---

*) Vgl. meine Dogmatik, II., 456 ff.

schichte. Diese ist immer göttlich und menschlich zugleich, da Gott in der Welt niemals schlechthin wirkt, sondern auf dem Naturgebiete seine Wirkungen durch die Naturgesetze, auf dem Gebiete des Geistes durch menschliche Gedanken, Entschlüsse und Handlungen bedingt werden läßt. Auch das Wunder schließt den gesetzlichen Gang der Natur und des Geistes nicht aus, sonst wäre die Welt ein Spiel vernunftloser Willkür und für den Menschen ohne sittliche Bedeutung *). Nun ist aber die Heilsgeschichte ihrem weitaus größten Theile nach nicht von uns erlebt, sondern nur erlernt. Durch geschichtliche Kunde ist die Kenntniß von ihr zu uns gekommen. Diese Kunde ist durch schriftstellerische Thätigkeit vermittelt. Eine Hauptquelle für die Erforschung der heilsgeschichtlichen Thatsachen ist die Bibel, welche, nach den von der kanonischen Ueberlieferung ihr gesteckten Grenzen, die Heilsthatsachen von der Erschaffung der Welt bis zur Stiftung der apostolischen Gemeinde berichtet, und außerdem noch prophetische Blicke auf die Vollendung des Gottesreiches beim Abschlusse des diesseitigen Weltlaufes wirft. Die katholische Kirche hat diese Heilsquelle immer anerkannt, auch durch die Tridentinischen Beschlüsse bestätigt, jedoch in einer Weise, welche ihre Autorität untergrub. In den ersten vier Jahrhunderten war die Kirche über die Grenzen des Kanons zu keiner Entscheidung gelangt. Der alte Gegensatz zwischen dem palästinensischen und dem alexandrinischen Judenthum, nach welchem das erstere die griechischen alttestamentlichen Apokryphen vom Kanon ausschloß, während das letztere sie zu denselben rechnete, war in der christlichen Kirche nicht zum Austrage gebracht worden. Zu ihrem Glücke, denn sonst wäre eine eherne Mauer zwischen der heiligen und der übrigen Litteratur gezogen worden. Die Kirchenversammlung von Trient entschied endlich die Frage in der Art, daß sie zu Ungunsten des Kanons von Hieronymus (die palästinische Ansicht), und zu Gunsten des Kanons von Augustinus (die alexandrinische Ansicht), einen Beschluß faßte, welcher die Verdammung jeder anderen Meinung aussprach **). Sie hatte eine lediglich auf dem Wege sorgfältiger historischer Untersuchung zu entscheidende Frage auf dem Wege eines kirchlichen Machtspruches entschieden, und da außerdem in derselben Sitzung eine Uebersetzung der Bibel (die Vulgata) als die allein authentische, zu offiziellem

---

*) Vgl. meine Dogmatik I., 248 f.

**) Conc. Trid., sess. 4, decretum de canonicis scriptis: Si quis libros . . . pro sacris et canonicis non susceperit . . . anathema sit.

Gebrauche bestimmte, anerkannt wurde, so war damit der Grundsatz freier Schrifterforschung und wissenschaftlicher Schriftbehandlung katholischerseits verläugnet *). Aber auch diese Fesselung des Geistes durch den kirchlich sanktionirten Buchstaben erschien der Synode zu Trient noch nicht als ausreichend. Bedurfte es doch zum Verständnisse auch der übersetzten, und vermittelst der Uebersetzung in gewissem Sinne bereits interpretirten, Schrift noch immer einer weitern Auslegung; konnte doch durch die Ausleger noch immer der Hauch freier wissenschaftlicher Forschung in den festgeschlossenen Ring der kirchlichen Lehrsatzungen eindringen. Daher beschloß die Synode im Weiteren, daß das Subjekt des Schriftauslegers bei der Auslegung kein eigenes selbstständiges Urtheil haben soll. Nicht wie die fortgeschrittene wissenschaftliche Bildung einer Zeit, wie die neu gewonnenen Einsichten in Sprache und Geschichte, wie die reichere Fülle des in alle Wahrheit leitenden heiligen Geistes es erfordert, sollte die Schrift ausgelegt werden dürfen. Den Schlüssel zur Auslegung hält allein die „heilige Mutter Kirche" in ihrer Hand. Sie allein hat zu entscheiden, welches der wahre Sinn und die rechtmäßige Auslegung des Schriftinhaltes ist; sie urtheilt nach der übereinstimmenden Auffassung der Väter (die in Wirklichkeit, wie schon Abälard in seiner Schrift Sic et Non zeigte, nicht vorhanden ist). Jede Privatauslegung der Schrift, selbst wenn sie niemals den Weg der Oeffentlichkeit zu betreten beabsichtigt, ist streng untersagt. Jede Abweichung von der kirchlich rezipirten Interpretation wird mit ernstlichen Strafen bedroht **).

So ist in der katholischen Kirche der offene Zugang zu den Heilsurkunden der Schrift schon an und für sich von allen Seiten abgesperrt, und da die Freiheit nur auf dem Wege der Freiheit erworben werden kann, ist eine Erforschung der Schriftwahrheit katholischerseits nicht möglich. Ein weiterer Umstand tritt noch hinzu, welcher die Autorität der Bibel als einer Heilsquelle katholischerseits aufs empfindlichste verletzt: die katholische Lehre von der Tradition. Hat auch diese Lehre

---

*) Synodus . . . declarat, ut hæc . . . vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat, vel praesumat.

**) Ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii poenis per episcopos coerceantur.

nicht die Proteusnatur an sich, welche Thiersch an ihr tadelt *), so setzt sie doch etwas voraus, was geschichtlich ebenso unerwiesen als unerweislich ist. Wenn behauptet wird, daß die Apostel noch Lehren, Aufträge und Anordnungen entweder aus dem Munde Christi empfangen oder aus eigener Machtvollkommenheit mitgetheilt hätten, von welchen in den heiligen Schriften des Neuen Testamentes nichts erwähnt ist, daß dieselben auf dem Wege der Ueberlieferung durch besondere Einwirkung des heil. Geistes von den ältesten Zeiten auf uns gekommen, und als gleich autorisirte Heilsquelle wie die heil. Schrift, als Ergänzung und Vervollständigung der in ihr enthaltenen Heilsthatsachen und Heilsvorschriften, anzusehen seien **): so ist schon von Chemnitz aufgezeigt worden, daß sowohl die ceremoniellen als die dogmatischen Ueberlieferungen, auf deren angeblichen apostolischen Ursprung die katholische Kirche sich beruft, erst in spätern Jahrhunderten sich gebildet haben. Kein katholischer Theologe von gelehrter Bildung und einiger Wahrheitsliebe kann es daher noch über sich gewinnen, die zweifellose Ursprünglichkeit der katholischen Ueberlieferung zu vertheidigen. Einen festeren Halt kann die katholische Lehre von der Tradition nur in Verbindung mit der Lehre von der Kirche gewinnen. „Du wirst dich der vollen und ungetheilten christlichen Religion, ruft uns daher Möhler zu, nur in Verbindung mit ihrer wesentlichen Form, welche da ist die Kirche, bemächtigen ***).“ Es ist auch in der That im katholischen System die Lehre von der Tradition durch die Lehre von der Kirche wesentlich bedingt. Nachdem das göttliche Wort menschlicher Glaube geworden war, mußte es, nach Möhler, auch in alle rein menschlichen Schicksale eingehen. Schon während der apostolischen Zeit mußte es sich einem Entwicklungsprozesse unterwerfen. Die Kirche erklärte die ursprüngliche Glaubenslehre und stellte sie sicher, mußte aber zu dem Zwecke die ursprüngliche Form derselben aufgeben. Daher überbringt die Tradition das „Ursprüngliche“ den spätern Geschlechtern oft in „anderer Form“; der Unterschied zwischen der Schrift und der Tradition ist ein blos formeller. Die Tradition ist wesentlich nichts Anderes als die tiefere Be-

---

*) A. a. O., I, 319,.

**) Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt.

***) Symbolik, 368 ff.

wußtwerdung der ewig Einen und unveränderlichen christlichen Wahrheit in Streit und Kampf, die geschichtliche Entwicklung und Verklärung der Wahrheit. Das sophistische Gewebe, welches dieser Argumentation zu Grunde liegt, ist nicht schwer aufzulösen. Die Voraussetzung, daß die Kirche den ursprünglichen Inhalt der heil. Schrift nur formell „anders" entwickelt und sicher gestellt habe, ist eine Fiktion. Wir wollen kaum daran erinnern, daß überhaupt mit der Form auch immer der Inhalt sich verändert. Aber die Kirche hat Dogmen aufgestellt und Anordnungen getroffen, welche mit der Lehre Jesu und der Apostel und dem ursprünglichen Charakter der apostolischen Gemeindestiftung nicht nur sachlich nicht übereinstimmen, sondern im grellen Widerspruche stehen. Die Autorität selbst, welche die „Kirche" sich beilegt, ist unverträglich mit den unzweideutigen Aussprüchen der Bibel. Die Würde und Gewalt, welche nach der Bibel lediglich dem heiligen Geiste zusteht, hat die kirchliche Anstalt, mit ihren vom heiligen Geiste verlassenen und ihm widerstrebenden Trägern, sich zugeschrieben, und damit einem schriftwidrigen grundstürzenden Irrthum Eingang verstattet und Anerkennung erzwungen. Auch an diesem Punkte hat die katholische Kirche den Nothschrei der Gewissensstimme unterdrückt. Sie hat die Bibel in ihrem Interesse ausgebeutet; sie hat die Uebereinstimmung ihrer Lehren und Institutionen mit der Bibel behauptet, während in Wirklichkeit zwischen Bibel und Tradition ein unauflöslicher Widerstreit besteht; sie hat die freie Forschung in der Schrift verboten, und die ältesten und sichersten Quellen für die Erkenntniß der göttlichen Heilsoffenbarung jeder aufrichtigen Prüfung entrückt.

---

§ 31.

Der Ausgangspunkt der lutherischen Schriftlehre.

Das Gewissensbedürfniß hatte schon längst vor der Reformation die freie Prüfung der Schrift und die Anerkennung des göttlichen Wortes als der entscheidenden Autorität für die Erkenntniß der Heilswahrheit gefordert *). Die katholische Kirche hatte sich allen Forderungen dieser Art mit der unerschütterlichsten Hartnäckigkeit widersetzt. Sie konnte nicht anders, wenn sie den Gewissensstandpunkt nicht an-

*) Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation I., 35, 59, 288; II., 273, 344.

erkennen, die oberste Autorität der kirchlichen Hierarchie, die priesterliche Machtvollkommenheit, nicht aufgeben wollte. Luther war von Gott erwählt, die verschütteten Brunnen des Heils in der göttlichen Schrift mit durchgreifendem Erfolge wieder aufzudecken. Es ist für unsere Untersuchungen von besonderem Interesse, den Zusammenhang, welcher zwischen dem Gewissensgrundsatze und der Schriftlehre Luthers besteht, ins Licht zu stellen.

Wie wir schon früher gesehen *), so war das erste reformatorische Auftreten Luthers aus dem Wahrheitsdrange seines in tiefer Gewissensnoth schwebenden Geistes hervorgegangen. Nur das Bewußtsein, in der Wahrheit zu stehen, wappnete ihn mit einem, den höchsten Gewalten auf Erden furchtlosen Widerstand leistenden, unerschütterlichen Muthe. Diesen Muth würde Luther nicht bewiesen haben, wenn er sich nicht persönlich im Besitze der Wahrheit gewußt hätte. Indem er vornämlich der kirchlichen Autorität entgegentrat, hatte er sich mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß die Kirche nicht die ewige Wahrheitsquelle sei. Noch weniger aber fiel es ihm ein, sich selbst als eine solche zu betrachten, zumal er vermöge seiner Sündenlehre in der menschlichen Naturbeschaffenheit nichts als Bosheit und Verderben vorfand. Wenn nun aber die ewige Wahrheitsquelle weder in der Kirche, noch in dem Menschen war: wo fand sie sich denn? Wo sprudelte der lautere Brunnen untrüglicher Heilserkenntniß?

Es dauerte geraume Zeit, bis Luther zu der festen Ueberzeugung gelangte, daß die kirchliche Tradition keine verläßliche Wahrheitsquelle sei, und auch später noch ließ er sich bisweilen durch die Macht der Gewohnheit und des Vorurtheils wieder bestimmen, der Tradition eine nicht geringe Autorität für die Gewinnung der Heilserkenntniß zuzuschreiben. Doch schloß er bereits seine 95 Thesen mit der Berufung auf die Autorität des göttlichen Wortes, welches er hinter die von menschlicher Vernunft ersonnenen Fabeln nicht wollte zurückstellen lassen **). Von dem Standpunkte der subjektiven Gewissensautorität hatte er damit seinen Fuß auf den objektiven Boden der Autorität des geschriebenen Wortes gestellt; denn daß

*) S. 33

**) Bei Löscher a. a. O., I., 459: Non enim adeo temerarius sum, ut meam solius opinionem caeteris omnibus anteferri, neque tam stupidus etiam, ut verbum Dei fabulis humana ratione excogitatis postponi velim.

er das in der heil. Schrift aufbewahrte göttliche Wort mit jener Stelle im Auge hatte, ist unbezweifelt. Auf diesem Boden galt es nun festen Fuß zu fassen, und der Autorität des katholischen Kirchenthums mit der Autorität des biblischen Schriftthums siegreich entgegenzutreten.

Die Aufstellung des Schriftgrundsatzes war nur die nothwendige Consequenz des protestantischen Gewissensstandpunktes. Das Gewissen will Wahrheit, lediglich Wahrheit; denn nur vermittelst dieser wird es sich des Heiles, des Friedens, der wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott sicher bewußt. Eine der ersten Gewissensfragen ist darum die nach der objektiven Wahrheitsquelle selbst. Nun ist allerdings zunächst Gott selbst die oberste objektive Wahrheitsquelle; von den trüben Brunnen des Irrthums und der Sünde muß zu der göttlichen Lichtquelle selbst emporgestiegen werden. Allein Gott ist an und für sich dem Menschen nicht zugänglich; er hat sich darum geoffenbart; seine Offenbarung ist am ursprünglichsten in der heil. Schrift aufbewahrt; die h. Schrift ist daher die oberste, die zuverläßigste und untrüglichste, Quelle für die Kunde des durch Gott geoffenbarten Heils.

Diese Gewissenserwägungen haben der h. Schrift von Anfang an innerhalb des Protestantismus die einzigartige autoritative Stellung gesichert, in welcher sie als unfehlbare Quelle und Norm für die Erkenntniß der Heilswahrheit anerkannt worden ist.

Nicht jedoch, als ob ihr diese Autorität von den Reformatoren ohne Weiteres, ohne alle Beschränkung und Bedingung, eingeräumt worden wäre. Schon durch die Sätze, mit welchen Professor Wimpina, Tetzels Lehrer, seinem von Luthern übel zugerichteten Schüler zu Hülfe kam, in welchen die Behauptung niedergelegt war, daß der orthodoxe katholische Christ Vieles zu glauben verpflichtet sei, was der Schriftkanon nicht enthalte *), sah sich Luther veranlaßt, eine festere Stellung zur Schrift einzunehmen. Gleichwohl ist er noch weit entfernt, in seinen Resolutionen sich ausschließlich auf das Zeugniß der h. Schrift zu berufen. Er nennt hier die Schrift nur zuerst, als weitere ebenbürtige Erkenntnißquelle des Heils aber

*) Bei Löscher a. a. O., I., 518: Docendi sunt Christiani, quod Ecclesia multa tenet, ut veritates catholicas, quae in Canone sacrae Scripturae veteris et novi Testamenti, in propria verborum forma, minime continentur.

die Kirchenväter, die päpstlichen Kanones und Dekretalen, und er behält sich außerdem noch die letzte Entscheidung seiner Obern vor *). Der „christlichen Freiheit", der Freiheit des Gewissens, zieht er hier noch so enge Grenzen, daß er nur den „Meinungen" der Scholastiker und Kanonisten gegenüber sich freie Hand vorbehält, sie zu billigen oder zu verwerfen. Die Autorität der Kirche ist ihm noch immer endgültig, unbedingt entscheidend; nur mit den herrschenden theologischen Schulen wagt er den Bruch; auch vor dem Papste beugt er sich noch tief.

In seiner Streitschrift gegen Silvester Prierias (August 1518) hat sich sein Standpunkt schon etwas verändert. Hier erklärt er nachdrücklich, auch der Kirchenlehre gegenüber die seinige verfechten zu wollen, so lange eine allgemeine Kirchenversammlung in den Streitfragen keine Entscheidung gebracht habe **). Die Autorität der sichtbaren repräsentativen Kirche ist ihm hier bereits durch die Autorität der Schrift erschüttert. Was ohne Schrift, das ist auch ohne wahre Autorität. Eigentlich ist die Kirche nur in Christo, uneigentlich auch in einer Kirchenversammlung vorhanden; Papst und Kirchenversammlung können irren ***). Wo war da noch eine unfehlbare Wahrheitsquelle zu finden, als in der h. Schrift?

Einen noch tiefer greifenden Umschwung in Betreff seiner Vorstellungen von der Schriftautorität brachte die Verhandlung mit Dr. Eck zu Leipzig in ihm hervor. Die Schrift gilt ihm jetzt als göttlicher Rechtscodex, gegen welchen es keine weitere Berufung mehr giebt, mit Ausnahme neuer sicherer Offenbarungen, deren thatsächliche Möglichkeit er kaum zugestanden haben würde †). In seinen nach Beendigung der Leipziger Disputation erschienenen „Resolutionen" verwirft er ohne Vorbehalt die Unfehlbarkeit der Conciliënbeschlüsse; haben sie nur in einem Punkte geirrt, so ist ihre ganze Autorität dahin. Der Bruch mit der schlechthinigen Autorität der Kirche ist damit vollständig; die Autorität der Schrift tritt jetzt an deren Stelle. Concilien haben auch biblische Wahrheiten verworfen, und sind

---

*) Ebendaselbst II., 184: Semper tamen in his salvo judicio omnium superiorum meorum.

**) Ebend. II., 399: Nec sum haereticus, si negativam teneo, donec determinetur a Concilio.

***) A. a. O. II., 401: Quia tam Papa quam Concilium potest errare.

†) Vgl. die Akten der Leipz. Disputation bei Walch XV., 1115 f.

dadurch ketzerisch geworden; keine kirchliche Behörde hat Macht, einen Satz der Schrift zu verdammen; ein frommer und einfacher Christ, der etwas Rechtes in der h. Schrift gelernt hat, ist berechtigt, einer Kirchenversammlung zu widersprechen *). Entsetzlich hat sich an den Theologen die Vernachläßigung des Schriftstudiums gerächt; sie haben jedes Verständniß derselben verloren. Darum muß jetzt Alles verlernt werden, was in der Theologie wider die Schrift ist **).

Wie viele Mühe, wie schwere Kämpfe hatte es Luthern gekostet, in der Controverse gegen die römische Kirche bis zu dieser äußersten Spitze vorzugehen. Daher seine noch immer erneuerten Betheuerungen von ungebrochener Anhänglichkeit und demüthiger Unterwürfigkeit unter die kirchliche Autorität; daher noch im März 1519 das Versprechen an Leo X., daß er nicht an sein oberstes Ansehen habe rühren wollen, daß außer Jesu Christo im Himmel und auf Erden nichts über den Papst gehe, daß er fortan sich stille halten, die „Mutter" nicht mehr kränken wolle ***). Solche augenblickliche Stimmungen hielten nicht Stand vor den unerbittlichen Mahnungen des Gewissens, das sich in der tief-frommen Persönlichkeit Luthers nicht zufrieden gab, bis eine oberste, jede weitere Berufung ausschließende, objektive Autorität in den Angelegenheiten des Heils gefunden war. Wie ein Strahl himmlischen Lichtes durchzitterte es die Seele Luthers: in der h. Schrift ist diese Autorität gegeben; sie war bisher nur verkannt; jetzt gilt es, sie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen; die Autorität der Tradition, der gesammten kirchlichen Ueberlieferung, ist dagegen weder eine ursprüngliche, noch eine selbstständige. Was die Väter der Kirche, die Beschlüsse der Kirchenversammlungen, die Dekretalen der Päpste, die Schriften der Lehrer als für die Gewissen verbindlich aufgestellt haben, ist an sich gar nicht verbindlich, kann es nur so weit sein, als es mit dem Inhalt der heil. Schrift übereinstimmt.

Mit der Aufstellung des Schriftgrundsatzes beginnt bei Luther nun auch die öftere Polemik gegen die Vernunft, worunter er aber nicht das Vermögen der Ideen, oder das Organ der höheren allgemeinen Erkenntniß im Menschen, sondern den selbstsüchtigen und gemeinen Verstand begreift, welcher seine Denkprodukte den Ergebnissen

*) Bei Löscher III., 749.

**) Ebendaselbst, 760.

***) Bei DeWette Briefe I., 119, 149, 161, 233 (der letzte vom 3. März 1519).

der Gewissensfunktion und dem Inhalte des aus der h. Schrift geschöpften göttlichen Wortes überordnet. Da fordert er: man solle „göttlich Werk oder Ordnung mit der Schrift und nit mit zeitlichen Gleichnissen und weltlicher Vernunft bewähren" *). Ihn ärgerten namentlich die Kunstgriffe der Verdrehung, welche die Schriftauslegung von den unwissenden und gewissenlosen „Romanisten" sich mußte gefallen lassen. Schimpflich kam es ihm vor, Gottes Wort mit unserer Vernunft verfechten zu wollen; es möge sich selbst rechtfertigen (Ps. 19, 10). Allein auch schon an dieser Stelle wird ihm deutlich, daß die Berufung auf die Schrift an und für sich noch nicht genügt, um eine Wahrheit als untrüglich zu begründen. „Es ist nicht genug, viel Schrift rips raps zusammenwerfen, es reime sich oder nit. Wenn die Weise gilt, so will ich aus der Schrift wohl bewähren, daß Rastrum besser sei, denn Malvasier **)." Es ist ein Gewissensbedürfniß, die Schrift richtig, d. h. als ein Ganzes, zu verstehen; es fällt ihm nicht ein, jedes einzelne Wort in der Schrift für ein Wort aus Gottes Munde, eine übernatürliche Offenbarung zu halten. Daß aber seine gesammte Lehre von dem christlichen Heil mit dem in der Schrift geoffenbarten Gottesworte übereinstimmend sei, von dieser Ueberzeugung war er tief durchdrungen. Diese Zuversicht sprach er auch in dem Heldenzeugnisse auf dem Reichstage zu Worms aus. Als dort in einer Ausschußsitzung mit glatten Worten in ihn gedrungen wurde, der Autorität der Kirche doch nicht länger zu widerstreben, kein weiteres unnöthiges Aergerniß zu geben, da verhieß er Nachgiebigkeit in jeder Beziehung, nur von der h. Schrift könne er nicht weichen, da könne er nichts vergeben, denn sie sei nicht sein, sondern unsers Herr-Gottes. Er wiederholte das bei einem den Tag darauf erfolgenden abermaligen Vergleichsversuch: die Schrift könne er nicht verlassen. „Wie könnte ich mich schützen oder handhaben, oder meine Sache vertheidigen, wenn ich die h. Schrift hätte aus der Hand gegeben?" Und als der Bischof von Trier nochmals in ihn drang, erwiederte er: „Ich kann Alles leiden, aber die h. Schrift kann ich nicht übergeben." — Die Schrift wollte ich frei behalten, erzählt er später, denn ich konnte das nicht vergeben, das nicht mein wäre. Der Artikel, die außer der Schrift sind, wollte er sich

*) Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten, 1520, Erl. A., 27, 95.

**) A. a. O. Erl. A., 27, 108.

nicht wehren *). Es ist ihm unmöglich, erklärt er unter dem 28. April in einem „Sendschreiben an die Kurfürsten, Fürsten und Stände des heil. römischen Reichs", Gottes Wort zu verläugnen; mit den klaren und lautern Worten Gottes sind seine Schriften bekräftigt. Eine Widerlegung derselben ist nur, sofern sie Irrthümer enthalten, durch kundige Männer aus göttlichen evangelischen und prophetischen Schriften zu erwirken. Mit Freuden erbot er sich, sie in diesem Falle ins Feuer zu werfen, mit Füßen zu treten. Sein Gewissen ist durch die göttliche Schrift, „so er in seinen Büchern führt", gefangen, gebunden; nur eine Widerlegung aus der Schrift kann das Gewissen aus dieser heiligen Fessel lösen.

Mit einer überraschenden Klarheit und Sicherheit hat Luther den entscheidenden Punkt, auf den es im Kampfe zwischen ihm und seinen Gegnern ankam, gefunden. Er fordert Befreiung von der Autorität der kirchlichen Tradition, so weit sich dieselbe von dem Offenbarungsinhalte der h. Schrift gelöst hat. Daß das Gewissen, das subjektive Wahrheitsorgan, an die Wahrheitssubstanz der Schrift mit seiner aufnehmenden und erkennenden Thätigkeit gebunden sei, steht ihm schlechthin fest. Außerhalb der Schriftschranken ist es unbedingt frei. Allein es ist auch bedingt frei innerhalb der Schrift, d. h. nicht an die traditionelle Auffassung und Auslegung der Schrift gebunden.

Hier treffen wir nun freilich auf einen Punkt, an dem sich die Frage nach der Autorität des göttlichen Wortes etwas verwickelt. Im Grundsatze konnten die katholischen Gegner Luthern scheinbar nachgeben. Sie konnten die unbedingte Autorität der Schrift unangetastet stehen lassen. Eigentlich war es aber nicht lediglich die Schrift, sondern das Wort Gottes in der Schrift, auf dessen oberste Autorität Luther sich berief; es war die Schrift, so weit sie durch ihren Inhalt die Heilsinteressen berührte und überhaupt für die Gewissen bindend werden konnte; und was zu diesem Inhalte gehörte, das war eine Streitfrage, über welche nur Kritik und Hermeneutik zu entscheiden vermochten.

*) Bei Walch, XV., 2237. Erl. A. (Tischreden) Bd. 62, 77 f.

§ 32.

Die Synthese des Gewissensgrundsatzes und des Schriftgrundsatzes.

Demzufolge war der leitende Gedanke des Protestantismus in Betreff der obersten objektiven Autorität für die Wahrheitserkenntniß mit dem Satze: die Heilswahrheit sei in der Schrift, oder in dem Worte Gottes der Schrift enthalten, noch keineswegs vollständig präcisirt. Mit jenem Satze war zwar negativ der kirchlichen Autorität und der von ihr getragenen Tradition das bisherige, die Gewissen in Heils-Angelegenheiten bindende, Ansehen entzogen. Wodurch nun aber positiv die Gewissen gebunden werden, welches die für sie verpflichtende Wahrheitssubstanz sein sollte, das war nicht ausgemittelt. Nur so viel war ebenfalls grundsätzlich unzweifelhaft, daß die Schrift nicht als ein äußerer Gesetzescodex betrachtet werden durfte, welchem die Gläubigen mit ihrem Gewissen, Denken und Thun ohne Weiteres unterworfen wären. Werden die Gewissen an den Wahrheitsinhalt der Schrift gebunden, so muß eine Gewissensthätigkeit vorangehen, um diesen zu erforschen; die Schrift muß geprüft und ausgelegt werden; die Auslegung selbst muß, nach protestantischem Grundsatze, eine Frucht der Gewissensarbeit sein.

Deßhalb fordert Luther nun auch, daß Gottes Wort frei und ungebunden sein möge *), daß kein Gewissen verhindert werden möge, die Wahrheit durch persönliche sittliche Arbeit aus der Schrift zu ergründen.

Daß nun aber in Betreff dieses Punktes, nämlich der Gewissenserforschung der Schrift, bei Luther — und auch bei den übrigen Reformatoren, — von vorn herein eine gewisse Unklarheit mitlief, darf nicht verschwiegen werden. Drückt er sich doch in dem vorerwähnten „Sendschreiben", und auch sonst, so aus, als ob Jedermann ohne Weiteres wissen könnte, welches nach Gottes Wort der Inhalt der höchsten Wahrheits- und Heilserkenntniß ist, und scheint es doch, als ob er voraussetzte, daß die Auslegung der Schrift keine besondern Schwierigkeiten mit sich führte. Nur darauf kommt es an, „daß man sich des Wortes Gottes nicht begebe, nichts Anderes fürbehalte, denn allein das heilig Gottes Wort, daß man nicht auf Menschen sehe, sondern allein auf den, der wahrhaftig und die Wahrheit selbst ist, daß allein das selig, frei, lauter klar Wort Gottes soll ob-

---

*) Bei DeWette, I., 596.

schweben und aller Menschen Richter bleiben *)." Die Anerkennung des Wortes Gottes, als oberster Autorität für die Erkenntniß der Heilswahrheit, bezeichnet Luther noch in einem Schreiben an Karl V. als den Cardinalpunkt, um welchen der Religionsstreit sich drehe **); allein er versäumt es, den Weg näher anzugeben, auf welchem der göttliche Wahrheitskern der Schrift aus ihrer menschlichen Hülle ausgemittelt und ein oberstes Tribunal bei streitigen Meinungen aufgestellt werden könne. Woran Luther für einmal Alles liegt, das ist Geltendmachung der Synthese zwischen dem Schriftgrundsatze und dem Gewissensgrundsatze, mit welcher der Protestantismus steht und fällt, des Grundsatzes der freien Forschung in der Schrift für das Einzelgewissen, der Befreiung von kirchenväterlicher, kanonischer, scholastischer, päpstlicher Autorität, welche er kurzweg als „menschliche" der „göttlichen", als Vernunft-Autorität der Glaubens-Autorität gegenüber stellt, und des Grundsatzes der sittlichen Gebundenheit an den Wahrheitsinhalt des frei Erforschten. Jede blos menschliche Autorität ist hiermit auf dem Gebiete der Heilserkenntniß grundsätzlich beseitigt. In zeitlichen Dingen ist Unterwerfung unter gesetzliche Gewalten Pflicht — schrieb er dem Kaiser —; ganz anders verhält es sich mit den ewigen Angelegenheiten; da gilt keines Menschen Ansehen, da darf nur die Wahrheit herrschen ***). Luther vollzieht nun aber die Synthese zwischen dem subjektiven und dem objektiven Grundsatze so, daß er die objektive Wahrheit nur in der Form der subjektiven Freiheit will und für gesichert hält. Das Recht der freien Schriftforschung ist darum jedem unbenommen. In einem Briefe an Albrecht von Mansfeld vom 3. Mai 1521 sagt er: ein Christenmensch muß selbst zusehen und richten, gleichwie er darnach auch leben und sterben muß; denn Glaub und Wort Gottes ist jedermann eigen in der ganzen Gmein †).

---

*) Bei DeWette a. a. O., 600.

**) Ebend., 591: Ut verbum Dei mihi liberum et illigatum permaneret . . . hic fuit controversiae totius cardo.

***) Bei DeWette, a. a. O., 592: At in verbo Dei et aeternis bonis id periculi Deus non patitur, ut homo homini illud submittat . . . Paratissimus sum . . . libellosque meos et dogmata omnibus libentissime submittere . . . nulla re prorsus excepta nisi solo verbo Dei aperto claro et liberrimo, quod merito omnibus superius et omnium hominum judex permanere debet.

†) Ebendaselbst, 604 f.

§ 33.

Bedeutung des Grundsatzes der freien Schriftforschung.

Demnach ist die Wahrheit in der h. Schrift nicht als ein fertiges System vorhanden, auf welches, in einen Lehrbegriff formulirt, die Gewissen verpflichtet werden könnten. Umgekehrt bestreitet Luther die Verbindlichkeit irgend einer traditionellen Schriftlehre oder Schriftauslegung als solcher für die Gewissen. Jeder Christ ist zu persönlicher Wahrheitserforschung berechtigt und verpflichtet; kein menschliches Ansehen darf die Gewissen binden; Jeder versuche die Wahrheit ursprünglich und unmittelbar in der Schrift vermittelst eigener Gewissensarbeit zu erkennen. So grundstürzend dieser kühne Gedanke für das katholische System ist, so folgewichtig ist er für den Ausbau des Protestantismus. Er ist der rücksichtslose Vollzug des subjektiven Gewissensgrundsatzes auf dem Gebiete der objektiven Wahrheitserkenntniß. Es steht hiernach fest, daß die Schrifterforschung, zur Ergründung des wahren Inhaltes des göttlichen Wortes, eine gewissenhafte sein muß, und daß es ein grundsätzliches Erforderniß der protestantischen Schriftauslegung ist, auch die mindeste Ungewissenhaftigkeit von der auslegenden Thätigkeit des Schriftforschers ferne zu halten. Wie hatte sich doch Unwissenheit und Unredlichkeit von den Zeiten der apostolischen Väter bis auf die letzten Tage des Papstthums gegen diesen Grundsatz gewissenhafter Schrifterforschung versündigt! Nie wäre eine Mißachtung und Verdrehung der Schrift, wie sie im System der katholischen Dogmatik und den Einrichtungen der katholischen Kirche vorlag, möglich gewesen, wenn nur einigermaßen der Gewissensgrundsatz bei der frühern Schriftauslegung durchzudringen vermocht hätte. Nachdem aber die Einsicht verloren gegangen war, daß die Schrift nach den Regeln der Sprache und im Lichte der Geschichte ausgelegt werden müsse, so war der aus- und hineindeutenden Willkür jedes Thor geöffnet. Der grammatisch-historische, d. h. der richtige, Schriftsinn galt nach katholischen Interpretationsgrundsätzen als der schlechte; die geschmack- und regellose Typik und Allegorik als ein Werk des heiligen Geistes; die Exegese trieb mit der Schriftauslegung ein freches und gewissenloses Spiel; in dem ursprünglichen Schriftgedankengebäude blieb auch nicht ein Stein auf dem andern; mit Hülfe der „geistlichen" oder „übernatürlichen" Deutung konnte die Kirche aus der Schrift Alles beweisen. Gegen dieses gewissenswidrige alle

Achtung vor der Schriftwahrheit zerstörende, Treiben der katholischen Schriftauslegung erhob sich Luther mit ganzem Gewissensernst.

Ein Streit mit einem italienischen Dominikaner, Ambrosius Catharinus, und mit einem Professor des kanonischen Rechts zu Leipzig, Hieronymus Emser, gab ihm Veranlassung, sein anfänglich positiv noch nicht hinlänglich bestimmt gefaßtes und entwickeltes Schriftprinzip nach der Seite der Auslegungsgrundsätze hin fester zu begründen. Dem ersteren widerspricht er, daß Matth. 18, 18. einen mehrfachen Schriftsinn zulasse; die Aufstellung von mehreren Auslegungsschlüsseln der h. Schrift ist eine thomistische Fiktion; das heißt auf „ströhernen Stelzen" einhergehen, Sophisterei treiben. Der ächte Theologe kennt nur einen, den sich immer gleich bleibenden, einfachen Schriftsinn. Der buchstäbliche Sinn ist der wahre, durch die ganze Schrift hindurch derselbe. Die Kirchenväter irren, wenn sie das Vorhandensein eines verschiedenen Schriftsinnes annehmen *). Den Emser stellt er darüber zur Rede, daß er den „geistlichen" Verstand der Schrift für die Schneide, den Buchstaben für die Scheide des göttlichen Wortes halte **). Wer die Schrift nach dem Buchstaben lese, hatte Emser gelehrt, der lehre sie „wie Virgilium oder sonst eine heidnische Fabel", der lese darin seinen Tod. Außerdem hatte Emser noch einen zweiten Grundsatz zum Zwecke eines richtigen „geistlichen" Verständnisses der Schrift aufgestellt. Die Schrift als solche ist finster; sie bedarf der Erleuchtung durch die Auslegung der „Väter".

Hierauf erwidert Luther, daß die Schrift Sonne sei und darum ihr eigenes Licht habe, von welchem alle Lehrer erst ihr Licht empfangen. Die Väter sind aus der Schrift auszulegen, nicht die Schrift aus den Vätern. Wenn die Väter den einfachen Schriftsinn allegorisch deuten, so sind sie im Irrthum. Der einfache Wortsinn ist die „ganze Substanz, Wesen, Grund der heil. Schrift" ***); an dem „geistlichen" Sinn, z. B. daß Aaron geistlich Christum bedeute, ist

---

*) Luth., Opera ed. Jen. II.: ad Librum eximii Mag. nostri Ambros. Catharini . . . responsio, 372 f.: Solo literali sensu pugnandum est, qui et unicus est per totam scripturam. Nihil Origines, nihil Hieronymus, nihil omnes, qui plures sensus dederunt; docent quidem, sed non pugnant.

**) Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bocks Emsers, Erl. A., Bd. 27, 225, 230.

***) Erl. A., Bd. 27, 258.

nichts gelegen. Legt man die Schrift „geistlich“ aus, so geht damit die Schriftwahrheit unter; so gibts nimmermehr grundgute Theologen. „Es muß es der einige rechte Hauptsinn, den die Buchstaben geben, allein thun. Der heilig Geist ist der allereinfältigst Schreiber und Reder, der im Himmel und auf Erden ist, darum auch seine Worte nicht mehr, denn einen einfältigsten Sinn haben konnten, welchen wir den schriftlichen oder buchstabischen Zungensinn nennen*)“. Wohl kann ein Wort in der Schrift einen geistlichen Sinn haben, wie das Bild eines Menschen den lebendigen Menschen bedeutet, allein dann hat jenes Wort nur jenen einen geistlichen Sinn, wie z. B. 1 Petr. 2, 9. geistliche Priester bedeutet**). Buchstabe und Geist verhält sich in der Schrift wie Gesetz und Evangelium: Buchstabe ist Gesetz ohne Gnade, Geist Gnade ohne Gesetz***).

In diesen beiden, noch seiner ersten reformatorischen Periode angehörigen, Streitschriften hat Luther den obersten Grundsatz der protestantischen Schriftauslegung klar und umfassend dargelegt; er hat ihn in spätern Jahren auch niemals bewußt aufgegeben, nur nicht immer treu befolgt. Er ist von entscheidender Tragweite, und man begreift, daß die römische Kirche krampfhafte Anstrengungen machte, um ihn als eine Verläugnung aller göttlichen und menschlichen Autorität darzustellen. Der Kern desselben ist, daß das Privilegium ausschließlicher Schriftforschung und Schriftauslegung der Kirche und ihren Behörden genommen, und daß das christliche Gewissen für alle Controversen, welche die Schriftinterpretation betreffen, als oberster Gerichtshof eingesetzt wird. Die protestantische Schriftforschung ist für immer von den Fesseln der kirchenregimentlichen Tradition befreit und den persönlichen Gewissen die Pflicht und das Recht derselben zurückgestellt worden. Luther hat die freie Forschung in der heil. Schrift als ein Personrecht des christlichen Gewissens, ohne jede andere Beschränkung als diejenige, welche in der Natur der Sache selbst liegt, proklamirt. Indem er die Schriftforschung an die christliche Gewissen-

---

*) Ebendaselbst, 259.

**) Ebend. 262: Etlich aus Unverstand haben der Schrift vier Sinn geben, Literalem, Allegoricum, Anagogicum, Tropologicum, daß kein Grund nirgend bestehet. Darumb ists nit wohl genennet „schriftlich“ Sinn . . . Besser thun die, die ihn nennen grammaticum, historicum sensum. Und wäre fein, daß man ihn nennet, der Zungen oder Sprachen Sinn . . .

***) Ebendaselbst, 271.

haftigkeit gebunden hat, hat er für dieselbe die richtige Bedingung aufgestellt, daß die Schrift aus ihrem eigenen, dem heiligen, Geiste verstanden werden müsse. Aber unter dem heiligen Geiste versteht er nicht irgend eine menschliche Ansicht, ein Symbol, einen aus ihr gezogenen Lehrbegriff. Die Beschränkung der freien Schriftforschung durch das kirchliche Lehrbekenntniß wäre Luthern damals ebenso katholisch vorgekommen, wie die Beschränkung derselben durch die Exegese des Hieronymus, die Dialektik des h. Thomas, die Dekretalen der Päpste. Wo einmal das Gewissen als subjektives Wahrheitsorgan anerkannt ist, da liegt die Schranke für die von demselben zu gewinnenden Auslegungsresultate auch nur in ihm selbst, in seiner Gebundenheit an Gott und der im Worte Gottes geoffenbarten Wahrheit. Die Schriftauslegung ist nach protestantischen Grundsätzen ein freies Gewissensrecht. Hatte Luther somit einen dem Wesen des Protestantismus vollkommen angemessenen formalen Schriftauslegungsgrundsatz aufgestellt: so fragte es sich noch, welches der Realgrundsatz der Schriftauslegung sei?

Darüber war Luther mit sich entschieden im Reinen, daß die Schrift nicht in allen ihren Theilen einen für das Gewissen und Heilsbedürfniß gleich bedeutungsvollen Inhalt darbiete. Die Differenz zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Verheißung und Erfüllung, war ihm in einem neuen Lichte aufgegangen, und er hatte den alttestamentlich-gesetzlichen Charakter der römischen Hierarchie gerade in Folge der Erkenntniß dieser Differenz, recht würdigen gelernt *). Daß dunkle Stellen in der Schrift vorkommen, welche sich dem Verständnisse entziehen, hatte er während der Riesenarbeit seiner Bibelübersetzung zu bemerken Gelegenheit gehabt. Gleichwohl hatte er sich auch überzeugt, daß die entscheidenden Hauptwahrheiten, auf deren Erkenntniß für das Heilsbedürfniß Alles ankommt, in der Schrift deutlich vorliegen. Diese Ueberzeugung hatte er schon in seinem Streite mit dem Löwener Doktor Latomus, welcher an jener papistischen Universität seine und seiner Bücher Verdammung betrieben, verfochten. „Laß sie, wo sie dunkel, halte sie fest, wo sie klar ist," hatte er seinem Gegner zugerufen **). Die dunkeln Sprüche, meinte er, solle man aus

*) Erl. A., Bd. 27, 110: Das ganz alte Testament was es hat in leiblichen, sichtlichen Dingen bedeut im neuen Testament geistlich, innerlich Ding, die man nit sehen kann, sondern im Glauben allein besitzt.

**) Opera Jen. II, 423: Dimitte eam (Scripturam), ubi obscura est,

den deutlichen klar machen, gleichsam ein Licht in die Laterne setzen, Schrift mit Schrift erleuchten und auslegen. Das sei die rechte Kunst, daß man die Schrift recht und wohl zusammentrage, „welcher Vater das am besten kann, der ist der beste *).“ Dieselbe Ansicht trug er auch im Streite mit Erasmus vor, der die Deutlichkeit der Schrift in seiner Abhandlung über den freien Willen bestritten hatte. Hier läßt sich nun nicht läugnen, daß Luther bisweilen zu viel beweist. Wenn die Schrift dunkel sei, wie Erasmus annimmt, so ist seine Meinung, könne sie durch Auslegung nicht klarer werden, denn eine Auslegung werde mit der andern streiten. Das trifft den Nagel nicht auf den Kopf, da die Verschiedenheit der Auslegungen auch bei Anerkennung der — doch immer nur verhältnißmäßigen — Deutlichkeit der Schrift nicht ausgeschlossen bleibt. Wenn die Schrift dunkel sei: — wozu denn Gott sie gegeben, worauf Erasmus antworten konnte, um durch gewissenhaften Auslegerfleiß deutlicher zu werden. Hatte Luther sich gegen Latomus auf die Behauptung beschränkt, daß die Schrift in den das Heil betreffenden Hauptpunkten deutlich sei, so gieng er im Streite mit Erasmus bis zu der Annahme fort, daß sie in keinem einzigen Punkte dunkel sei **). Auch die so schwierige Lehre vom freien Willen soll unmißverständlich in der Schrift vorgetragen sein; wäre sie dunkel, so müßte man sie unter die Fabeln rechnen ***).

Sicherlich war sich Luther in seiner Beweisführung gegen diese Gegner selbst nicht völlig klar. Daß die h. Schrift als eine in fremden Sprachen niedergeschriebene, längst vergangenen Zeiten angehörige, auf dem Boden unbekannter geschichtlicher Zustände erwachsene Sammlung von Schriftwerken nicht ohne Weiteres Jedermann

---

tene, ubi clara est . . . Scripturae omnibus communes sunt, satis apertae, quantum oportet pro salute . . .

*) Erl. A., Bd. 27, 245.

**) Opera Jen. III., 184: De tota scriptura dico, nullam ejus partem volo obscuram dici . . . Quod si pars hujus lampadis non lucet, potius pars caliginosi loci erit. Non sic illuminavit nos Christus, ut aliquam partem obscuram voluerit relictam nobis in suo ve.bo.

***) Si dogma de libero arbitrio obscurum vel ambiguum est, ad Christianos et Scripturas non pertinet, ac reliquendum est prorsus . . . si autem ad Christianos et Scripturas pertinet, clarum, apertum et evidens esse debet . . . Debent enim omnes Christianorum articuli tales esse, ut non modo ipsis certissimi sint, sed etiam adversus alios tam manifestis et claris Scripturis firmati, ut omnibus os obstruant.

verständlich sein kann, daß es gründlicher Vorbereitung und eingehender Studien dazu bedarf, um sie gewissenhaft auslegen zu können: wie hätte Luthern diese Thatsache entgehen können? Hat er sich doch über die Schwierigkeiten der Schriftauslegung zu wiederholten Malen, vielleicht am bündigsten in den Scholien zu Jesajas, ausgesprochen, wenn er — zunächst mit Beziehung auf die Erfordernisse eines Auslegers jenes Propheten — bemerkt, ein doppeltes gehöre dazu: einmal grammatische Tüchtigkeit, und zwar eine so vollständige, daß er von sich nicht rühmen dürfe, dieselbe zu besitzen, und sodann geschichtliche Kenntnisse. Den letztern legt er mit Berufung auf die Beispiele des Augustinus und des Hieronymus noch höhern Werth als der erstern bei; denn jener, ein schlechter Grammatiker, werde durch sein historisches Wissen in der Uebereinstimmung mit dem Glauben erhalten: dieser, ein guter Grammatiker, weiche wegen mangelhafter Geschichtskenntniß öfters vom Pfade der Glaubensregel. Zu den unentbehrlichen Geschichtskenntnissen des Auslegers zählt Luther freilich auch das lexikalische Wissen, die Vertrautheit mit Rhetorik und mit der Dialektik. Auch hier bezeichnet er die allegorische Schriftbehandlung als des ächten Schriftforschers unwürdig, eine überflüssige Zugabe für das unwissende Volk *).

Der Satz von der Deutlichkeit der Schrift bedeutet Luthern mithin so viel als die Unabhängigkeit ihrer Auslegung von der altkirchlichen, kirchenregimentlichen, schultheologischen Tradition; es giebt eine selbstständige hermeneutische Wissenschaft nach den Grundsätzen des Protestantismus, und jeder, welcher die erforderlichen Kenntnisse und Hülfsmittel besitzt, ist berechtigt und berufen, die Bibelurkunden selbst zu erforschen. Die Lehre von der Deutlichkeit der Schrift ist daher nur der nothwendige Hülfssatz zu der Lehre von der Pflicht und dem Rechte der freien Forschung. Die römische Kirche hatte die Schriftauslegung durch die herkömmliche Theologie bevormundet; Luther machte sie frei, indem er sie von den Fesseln jedes herrschenden Systems löste und lediglich auf sich selbst stellte. Jede Hemmung oder Beschränkung der Schriftforschung galt ihm gleich mit einer Hemmung und Beschränkung der Schriftwahrheit und des protestantischen Gewissensgrundsatzes, mit dessen Hülfe allein die Wahrheit zu ergründen ist.

*) Erl. A., exeget. opera lat., XXI., 11 f.

§ 34.
Die organische Schriftbetrachtung Luthers.

Zwei Regeln waren für die Schriftauslegung somit grundsätzlich aufgestellt: daß ihre Behandlung eine kritische, und daß sie eine historische sein müsse. Die römische Hierarchie, ihrem Gesetzescharakter gemäß, hatte die Schrift wie einen Gesetzescodex behandelt. Für sie gab es in der Schriftauslegung weder kritische Probleme, noch historische Aufgaben. Sie faßte die Bibel überhaupt nicht als die heilsgeschichtliche Kunde von den Erlösungsthaten Gottes in der Menschheit auf. Der übliche Schriftbeweis war daher ganz regellos; die Beweisstellen wurden aus dem Zusammenhange gerissen und meist allegorisch behandelt. Nichts empörte Luthern mehr als diese Gewissenlosigkeit. Ihm war die Schrift ein innig verbundenes Ganzes, eine fortlaufende Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit, wenn auch aus verschiedenen Zeiten, von verschiedener Beschaffenheit, ungleichem Werthe. Dieser Einblick Luthers in den heilsgeschichtlichen Charakter der Schrift war von entscheidender Wichtigkeit. Nun war der Schriftbeweis nicht mehr mit vereinzelten, willkürlich interpretirten Sprüchen zu führen; jeder einzelne Abschnitt erhielt sein Licht nur aus dem Ganzen. Eine biblische Theologie mußte hergestellt, der Zusammenhang mußte stets berücksichtigt, die leitenden Schriftgedanken mußten ausgemittelt werden.

Es ist Luthern nicht zu verargen, wenn er im Feuer der Streithitze an solche Friedenswerke keine Hand angelegt hat. Auch wäre Melanchthon der hiezu begabtere gewesen, wie denn auch in der ersten Ausgabe der Hypotyposen ein Versuch zur Herstellung eines Abrisses der biblischen Theologie vorliegt *). Freilich war Luther (wie Melanchthon) an der Lösung jener Aufgabe theilweise noch durch die, aus der katholischen Kirche herübergenommene, Lehre von der Schriftinspiration gehindert; in dieser ist ein gewisses Schwanken bei ihm nicht zu verkennen; hier liegt die hauptsächliche Ursache, weßhalb der Grundsatz der freien Schriftforschung dem reformatorischen Protestantismus nur sehr ungenügende Dienste geleistet, und überhaupt niemals seine vollen Früchte getragen hat.

Im Allgemeinen gilt Luthern die ganze Schrift nach herkömmlicher Ansicht als unmittelbar von Gott eingegeben. Den mensch-

*) Vgl. meine Dogmatik, I., 476.

lichen Charakter und die schriftstellerische Individualität der verschiedenen Bestandtheile der Bibel hat er in der Regel nicht berücksichtigt; die Bibel als solche ist ihm ein Werk des h. Geistes, bei welchem die menschliche Mitwirkung nicht in Betracht kommt. Von einer Unterscheidung der menschlichen und der göttlichen Seite in ihr hat er kein deutliches Bewußtsein. Gegen Latomus bemerkt er: was in der Schrift stehe, habe Gott selbst mit seinem Munde geredet. Er will nicht gelten lassen, daß bei der Auslegung nur ein Wort der Schrift verändert werden dürfe; Gott habe sich stets des angemessensten Ausdruckes bedient; an die göttliche Ausdrucksweise solle der arme Mensch sich halten *). Demnach erscheint ihm die Schrift in allen ihren Theilen und jedes Wort in ihr als Gottes Wort**). Sie ist deßhalb unser „Recht und Trotz, damit wir auch einem Engel vom Himmel mögen widerstreben, schweig einem Papst und Concilio" ***). Kein Wort ist in der Schrift so gering, daß man es mit Vernunft begreifen könnte †). Sie ist das „göttliche Recht" des Christen ††). Wo Luther, namentlich in seinen Predigten oder Tischreden, die Eigenschaften der Schrift preist, da geschieht es meist in überschwänglichen Ausdrücken; er stellt die Schriftautorität dann gern der Kirchenautorität gegenüber; es sind hier zwei Autoritäten mit einander im Kampfe und der Sieg des Protestantismus ist davon abhängig, daß die Schrift sich die Kirche unterwerfe.

Allein der protestantische Gewissensgrundsatz ist gleichwohl stärker als die hergebrachte katholische Vorstellung, nach welcher die Schrift ein vom Himmel gefallener göttlicher Rechtscodex ist. Hätte Luther die Frage: wie der Kanon zu Stande gekommen, nur einmal ernstlich aufgeworfen, so wäre ihm nicht entgangen, daß er seinen herkömmlichen Umfang der Autorität der Kirche verdankt, und daß, wer einmal diese in Zweifel gezogen hat, eine Inconsequenz begeht, wenn er ohne Weiteres den göttlichen Ursprung aller in den Kanon aufgenommenen Schriften behauptet. Luther tastete die herkömmliche kirchliche

---

*) Opera Jen., II., 430: Nec praesumat homo suo ore eloqui ... quod Deus elocutus est suo ore ... Quis autem res Dei intelligat melius quam Deus ipse?

**) Erl. A., Bd. 27, 259: Darum soll man nit sagen, daß die Schrift oder Gottes Wort mehr denn einen Sinn habe.

***) Grund und Ursach aller Artikel u. s. w. (1520) Erl. A., Bd. 24, 133.

†) Erl. A., Bd. 15, 135.

††) Akten der Disputation zu Leipzig, bei Walch, XV., 1115.

Ansicht von der Göttlichkeit des Kanons nirgends unmittelbar an; es war ihm lieb, hinsichtlich dieses Punktes sich auf einem, ihm mit seinen Gegnern gemeinsamen, Boden zu befinden. Allein er machte von seinem Gewissensstandpunkte mittelbar einen um so umfassendern Gebrauch, und seine Vorreden theils zur deutschen Bibelübersetzung, theils zu den Schriften Anderer, boten ihm wohl nicht unerwünschte Veranlaßung, sich über seine Gewissensstellung zu einzelnen Schriftbüchern näher auszusprechen.

Am schlimmsten sah es damals mit der Kritik der alttestamentlichen Bücher aus, was in der herrschenden Unkenntniß der hebräischen Sprache und Geschichte einige Entschuldigung fand. Nur in Folge der unkritischen Gleichstellung des Alten mit dem Neuen Testamente war es möglich geworden, der christlichen Kirche einen völlig alttestamentlichen Charakter zu verleihen und in noch drückenderer Form die alttestamentliche Priesterherrschaft wieder einzuführen. Vom Standpunkt der herkömmlichen Inspirationstheorie war auch gegen eine solche Anwendung des Alten Testaments auf die christliche Kirche nichts zu erinnern. Gott, der Unveränderliche, ist in Allem, was er unmittelbar offenbart, gleich wahr und gleich verpflichtend. Nach der herkömmlichen Inspirationslehre mußte die alttestamentliche Theokratie entweder mit einer nicht zu entschuldigenden Willkür allegorisch verflüchtigt werden, oder sie hatte die Bestimmung, die Kirche bis zu den Tagen der Weltvollendung zu beherrschen.

---

§ 35.

Luthers Gewissensstellung zur Inspirationslehre.

Luther nimmt nun zu dem alttestamentlichen Kanon eine derartige Gewissensstellung ein, daß er ihn dem neutestamentlichen unterordnet; er macht den Protestantismus dadurch faktisch von der herkömmlichen Inspirationstheorie frei. Daß er die menschliche Entstehungsform des alten Testaments nicht übersah, hat er in seiner Vorrede zu Wensceslaus Links Annotationen zum Deuteronium (1543) bewiesen. Augenscheinlich betrachtet er den Pentateuch als die schriftstellerische Hauptquelle für die spätern prophetischen Bücher *). Die Eingebung des h. Geistes, die er daneben voraus-

*) Erl. A., Bd. 63, 379: Und haben ohne Zweifel auf diese Weis die Propheten in Mose, und die letzten Propheten in den ersten studiert, und ihre guten

setzt, kann sich daher nur auf eine allgemeine Leitung und Bewahrung der schriftstellerischen Thätigkeit der Propheten durch den h. Geist beziehen. Allein auch diese kann sich Luther nicht als eine schlechthin übernatürliche, die Eigenthümlichkeit und Selbstthätigkeit des biblischen Schriftstellers aufhebende, vor Irrthümern durchaus bewahrende, gedacht haben. Daß „denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz und nit eitel Silber, Gold und Edelsteine bauten", das galt ihm als ausgemacht. Bleibt nur der Grund; das Andere verzehrt das Feuer des Tages. Die Unterscheidung zwischen vergänglichen Stoppeln und unvergänglichem Gold und Edelgestein in dem Schriftinhalte ist aber nur möglich unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß nicht Alles in der Schrift unmittelbares Wort Gottes, unfehlbare Heilswahrheit, untrügliche Gottesoffenbarung ist. Luther unterscheidet zwischen der vergänglichen Schrifthülle und dem ewigen Schriftkern. Es ist die Pflicht des Schriftforschers, den Kern aus der Hülle zu schälen, „sich um die Schrift mit rechtem Ernste anzunehmen, zu forschen und zu suchen und, was ihm Gott Gutes eingibt, den Anderen auch durch Bücher mitzutheilen und also zu helfen die Schrift auszulegen und die Kirche zu bessern" *). Daß Luther die Dignität des alten Testamentes derjenigen des neuen unterordnete, ja, daß er die alttestamentliche Offenbarung gar nicht für eine spezifisch göttliche hielt, entnehmen wir aus seinen Auslegungen über das 6. bis 8. Capitel des Johannes. „Moses und die Propheten haben gepredigt; aber da hören wir nicht Gott selber. Denn Moses hat das Gesetz von den Engeln empfangen, und er hat auch einen andern, geringern Befehl." Mose wird als ein bloßer Gesetzesprediger bezeichnet; man hört ihn als einen, der eines Kaisers oder Fürsten Befehl und Rede ausrichtet. „Aber das ist nicht Gott selber hören. Denn wenn Gott selber mit den Menschen redet, dieselbigen können Anderes nicht hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Guts, es sind väterliche, freundliche Reden; wie er denn von Natur gnädig, gütig und freundlich ist . . . Gott kann nicht anders reden, denn er von Natur geartet ist . . . Seither redt

---

Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Denn es sind nit solche Leut gewesen . . . die Mosen haben unter die Bank gesteckt . . . sunder sich in Mose täglich und fleißig geübet.

*) A. a. O., 380.

er selbst mit uns durch den Sohn und den h. Geist, und dann höret man eine väterliche Stimme, da eitel grundlose, unaussprechliche Liebe und Gnade ist, und er eitel Wohlthat, Gutes, Süßes und Liebes redet*)." Die kanonische Autorität des alten Testamentes wird an dieser Stelle geradenwegs bestritten, das alte Testament einem weltlichen (kaiserlichen) Gesetzescodex gleich gestellt. „Das ist erst eine Gotteslehre, daß man von Gott selbst gelehrt werde . . . Das ist nicht recht Gottes Wort gehöret . . . die Engel, Propheten, die Aeltern oder den Kaiser hören. Aber man muß Gott selber hören durch seinen Sohn, durch den Mund Christi, und glauben seinem Wort . . . Daher können sich die Juden in das Wort Christi nicht schicken**)." Nur was Christus lehrte, gilt Luther an dieser gewichtigen Stelle als wahres und eigentliches Wort Gottes; das alte Testament ist ihm ein Wort der Vernunft, ein Wort des Gesetzes. „Niemand kennet Gott, er höre denn zuvor sein Wort, so aus dem Munde Christi gepredigt ist." In der Theorie hat Luther die herkömmliche Inspirationslehre mit herübergenommen; allein sein Gewissensgrundsatz durchbricht die gewohnheitsmäßig rezipirte alte katholische Theorie. Die alte Inspirationstheorie ist nicht protestantisch.

Sind überhaupt nur Christi Worte als wahre Gottesworte zu betrachten, so können auch die neutestamentlichen Schriften nicht ohne Weiteres kanonische Autorität besitzen. Der Schluß der Vorrede Luthers zur Uebersetzung des Neuen Testaments vom Jahr 1522 ist in den spätern Ausgaben weggelassen worden, so anstößig erschien derselbe einem kirchlichen Bewußtsein, welches den Gewissensgrundsatz Luthers größtentheils aufgegeben, die katholischen Reste in seiner Theologie mit Vorliebe aufgegriffen hatte. Luther untersucht an dieser Stelle, welches die „rechten und edlisten" Bücher des Neuen Testamentes seien? Auch das Neue Testament ist ihm kein Gesetzescodex, sondern ein Buch des Lebens zum Leben. Er unterscheidet zwischen solchen Büchern, welche „der rechte Kern und Mark unter allen Büchern sind", wie Johannis Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern und St. Petrus erste Epistel, und zwischen solchen, „die keine evangelisch Art an sich haben und mehr von Werken handeln", wohin er die synoptischen Evangelien, insbesondere St. Jakobs Epistel rechnet. Jene bezeichnet

*) Erl. A., Bd. 47, 357.

**) Ebendaselbst, 358 f.

er als billig die ersten; er räth sie jedem Christen täglich zu lesen an, daß sie ihm so gemein werden als das tägliche Brod. Sie sind den andern weit vorzuziehen und höher zu halten.

Woher nun dieses so günstige Urtheil in Betreff der einen, das mißfällige in Betreff der andern Schriftbücher? Nicht als ob Luther die Theopneustie der mißfällig beurtheilten bezweifelt hätte, obwohl er die Fragen nach der Authentie und Axiopistie nicht gerade ausschloß. Allein, was ihn in seinem Urtheil bestimmt, ist nicht historische Kritik, sondern ein lediglich innerer Maßstab — der Inhalt der Bücher. Und wenn er dem Inhalte der einen unbedingt den Vorzug vor dem Inhalte der andern gibt, so entscheidet hierüber lediglich sein persönliches Heilsbedürfniß, der Gewissensgrundsatz. Die „Werke" helfen dem Gewissen nichts; die Bücher, in denen meisterlich ausgestrichen wird, wie der Glaube an Christum Sünd, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt, sind die rechten. Sie geben Leben. „Sie zeigen Christum, und lehren Alles, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest." Mit dem Gewissen beurtheilt ist St. Jakobs Epistel „ein recht strohern Epistel" gegen sie [die rühmlich genannten Bücher]*). Bei dieser Gelegenheit warnt er davor, daß das Neue mit dem Alten Testament nur verglichen werde**). Man soll darauf sehen, daß man nicht aus Christo einen Mose mache, noch aus dem Evangelio ein Gesetz oder Lehrbuch. Die Worte und Geschichte Christi wissen, heißt noch nicht das rechte Evangelium wissen. Dieses dringt nicht, sondern lockt freundlich, „als eine Predigt von den Wohlthaten Christi, uns erzeiget und zu eigen gegeben, so wir glauben" ***).

Am unverholensten giebt sich die Gewissensstellung Luthers zur Schriftauslegung in der „Vorrede auf die Epistel St. Jakobi und Judä" zu erkennen. Nicht nur erklärt er hier ohne Weiteres, daß er den Brief des Jakobus für keines Apostels Schrift halte (aus lediglich inneren Gründen), sondern er spricht ihm die Eigenschaft eines „rechtschaffenen heiligen Buches" ab. Wie wenig Gewicht er auf die Authenticität legt, beweist sein Wort: „Was Christum nicht lehret, ist noch nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus lehret.

*) Erl. A., Bd. 63, 114.

**) Erl. A., Ebend., 109. Diese Stelle wurde in den Ausgaben seit 1545 weggelassen.

***) Ebendaselbst, 112.

Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät." Mit der rücksichtslosesten Kühnheit urtheilt er über den Verfasser, der ihm als ein „gut frumm Mann" erscheint, „der etliche Sprüche von der Aposteln Jünger gefasset und also aufs Papier geworfen hat, und der Sachen zu schwach gewesen ist." Darum zählt er den Brief nicht unter die Hauptbücher der Schrift. Auch die Epistel des Judas, die er für einen Auszug aus dem ersten Briefe des Petrus hält, erklärt er für eine „unnöthig Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen, die des Glaubens Grund legen sollen." In der Ausgabe von 1522 hatte er dem Briefe des Jakobus sogar den Vorwurf gemacht, daß er die Schrift zerreiße „und widerstehet damit Paulo und aller Schrift, wills mit Gesetztreiben ausrichten, das die Apostel mit Reizen zur Liebe ausrichten — darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel . ." *). In demselben Jahre erklärte er, daß er die Apokalypse weder für apostolisch, noch für prophetisch halte, nicht für apostolisch, weil die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren, dürren Worten weissagen; nicht für prophetisch, weil nicht einmal im alten Testament ein Prophet so durch und durch mit Gesichten und Bildern handle. Er stellt sie fast dem vierten Buch Esras gleich und kann nicht spüren, daß sie von dem heiligen Geist gestellt sei. Auch das harte Dräuen in dem Buche, dessen alttestamentlich-gesetzlicher Charakter, gefällt ihm nicht; jeder mag davon halten, was ihm sein Geist giebt **).

Man hat diesen auffälligen Urtheilen Luthers damit ihren Stachel zu nehmen gesucht, daß sie als Ausschreitungen dargestellt werden, welche mit seiner sonstigen Schriftlehre grundsätzlich nicht zusammenstimmen. Als ob Luther nicht ein Mann aus einem Gusse wäre! Als ob er bei der hohen Ehrfurcht vor der Schrift, die ihn beseelte, bei dem zwingenden Bedürfnisse, die Autorität der römischen Kirche mit der Autorität der Schrift zu schlagen, irgend eine Veran-

---

*) Erl. A. a. a. O., 156 f.

**) Ebend., 170, fügt Luther noch hinzu: „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursach genug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darinnen weder gelehret noch erkannt wird, welchs doch zu thun, für allen Dingen ein Apostel schuldig ist . . . Darumb bleib ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben." Diese Vorrede vom Jahr 1522 wurde in den spätern Ausgaben von Luther selbst unterdrückt.

laßung gehabt hätte, diese Autorität in Anwandlungen von Laune zu schwächen!

Luther geht bei seinen vorhin angeführten Aeußerungen von einer durchaus grundsätzlichen Stellung zu der Schriftautorität aus; diese Stellung ist freilich von derjenigen der spätern rechtlehrigen protestantischen Dogmatik sehr verschieden. Die Schrift als schriftstellerisches Erzeugniß, als von der Kirche beglaubigter Kanon, hat ihm, trotz der von ihm aufgenommenen Inspirationslehre, keine göttliche Autorität. Göttliche Autorität hat ihm nur das Wort Gottes. Dieses ist mit dem Kanon nicht zu verwechseln. Nur von einem solchen Hintergrunde aus lassen sich seine, dem Herkommen kühn ins Angesicht trotzenden, Verwerfungsurtheile über ganze Schriftbücher erklären. Die Autorität der Schrift ruht nicht auf dem Urtheile der Kirche, sondern auf der Uebereinstimmung des Gewissens mit der in ihr niedergelegten Wahrheit; sie stammt nicht von außen, sondern von innen aus dem Heilsbedürfnisse. Luther verwirft die einen Schriftbücher, billigt die andern, erhebt diese, setzt jene herab, ohne dieses entgegengesetzte Urtheil anders zu begründen als durch das Zeugniß und Bedürfniß seines Gewissens. „Mein Geist (Gewissen) schickt sich nicht hinein.“ Es haben lediglich diejenigen Bestandtheile der Schrift für ihn Geltung als eigentliches Wort Gottes, in welchen die Gewissen getröstet werden. Der gesammte Inhalt der Schrift, sofern er außerhalb der specifisch religiösen Sphäre sich bewegt, ist ihm religiös gleichgültig; das alttestamentliche Gesetz hat ihm keine höhere Geltung als ein Kaisergesetz. Auch Lehren, Wunder, Geschichten, wie die synoptischen Evangelien sie reichlich enthalten, sind ihm nicht Wort Gottes. Dieses beschränkt sich auf den Heils- und Gnadentrost in Christo. Darum stellt auch Luther die Predigt von der Gnade dem Worte Gottes gleich; sie ist lebendiges Gotteszeugniß, das die Gewissen tröstet *).

Darum war auch für Luther die Versuchung nicht vorhanden, zu harmonistischen Kunststücken zu greifen, offene Widersprüche oder

*) Erl. A., Bd. 47, 356: Also wenn du von S. Paulo oder von mir hörest die Predigt, so hörest du Gott den Vater selber, und wirst dann mein Schüler nicht, denn ich rede es nicht; ich bin auch nicht dein Meister, sondern wir beide, als du und ich, haben Einen Schulmeister und Lehrer, den Vater, der es uns lehret: wir sind beide, als Pfarrherr und Zuhörer, nur Schüler, allein, daß Gott durch mich mit dir redet.

Irrthümer der biblischen Schriftsteller verdecken und bemänteln zu wollen. Ein Mann voll Glaubensheldenkraft, wie er, bedurfte der Krücken des Halbglaubens nicht. Ueber den Propheten Jesaja klagt er, daß er die Ordnung nicht halte, und sie fast gemenget unter einander, daß er viel des ersten Stückes unter das andere und dritte mit einführe. So richtig leitet ihn ein instinktiver kritischer Takt, daß er die Vermischung fremder Weissagungen mit denen des Propheten herausahnt und sie dem Redaktor Schuld giebt. Dabei giebt er sich aber damit zufrieden, „daß er voller lebendiger, tröstlicher, herzlicher Sprüche ist für alle armen Gewissen und elende betrübte Herzen“ *). Daß die Stellen Apostg. 7, 2 und 1. Mos. 12, 4 einander widersprechen, daß Stephanus die Berufung Abrahams anders erzählt als Moses, macht ihm keine Sorgen. Man muß zugeben, daß Stephanus nicht genau erzählt und Mosi der Vorzug gebührt **). Darüber, wie er in Betreff aller dieser Fragen denkt, spricht er sich zu Joh. 2, 13 f. aus: „Es sind Fragen und bleiben Fragen, die ich nicht will auflösen; es lieget auch nicht viel daran. — Wenn wir den rechten Verstand der Schrift und rechten Artikel unseres Glaubens haben, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben und gelitten hab, so hats nicht großen Mangel, ob wir gleich auf Alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können. Die Evangelisten halten nicht einerlei Ordnung; was einer vornen setzet, das setzet der andere bisweilen hinten ... Ihm sei nun wie ihm wolle, es sei zuvor oder hernach, eins oder zwieer geschehen, so brichts uns an unserm Glauben nichts ab ... Wenn ein Streit in der heil. Schrift fürfället und man kann ihn nicht vergleichen, so laß mans fahren. Dieß hie streitet nicht wider die Artikel des christlichen Glaubens. Denn in dem stimmen alle Evangelisten mit einander überein, daß Christus für unsere Sünde gestorben sei ***).“

Mit dem Gewissensgrundsatze hat Luther auch auf dem Gebiete des Kanons die Autorität der Kirche gestürzt. Wenn ein neuerer Theologe sagt: „den ältesten Kanon der heil. Schriften behielt man gewissenhaft bei“ †), so ist dies nur theoretisch richtig. In der That

*) Ebend., Bd. 63, 58.

**) Opera ex. omnia, Erl. A., Bd. 3, 121.

***) Erl. A., Bd. 46, 175.

†) Thiersch, Vorlesungen, 1, 332.

hat Luther auf die äußeren Zeugnisse der Kirche hinsichtlich der kanonischen Bücher so viel als nichts gegeben; das innere Gewissenszeugniß hatte für ihn allein entscheidendes Gewicht. Daß nach protestantischen Grundsätzen die freie kritische und historische Behandlung der Schrift niemals gehemmt und beschränkt werden darf, ist hiernach augenscheinlich. Luther war mit seinem Gewissensgrundsatze der durch eine Jahrhunderte alte Autorität gesicherten kirchlichen Auslegung entgegengetreten; und das Recht, welches er für sich in Anspruch genommen, hat jedes protestantische Gewissen nach seinem Vorgange noch heute. Niemand hat, wie Thiersch richtig bemerkt, ein Recht, für seine Schrifterkenntniß unbedingte Unterwerfung von Andern zu beanspruchen. Der Inhalt der göttlichen Wahrheit ist unendlich, wie das Bedürfniß des Gewissens; alles Wissen symbolisirt, verendlicht das seiner Natur nach Unendliche, ist darum ungenügend. Die in der Schrift niedergelegte Wahrheit hat den Prozeß der Verendlichung bei ihrer Fixirung in Schriftform schon einmal durchlaufen; sie enthält darum nur Kunde von der Wahrheit. Das Licht der Schriftwahrheit ist reflektirtes Licht; in dem prüfenden und erkennenden Geiste des Auslegers müssen dessen Strahlen noch einmal sich brechen *). Vom ursprünglichen Gewissensstandpunkte Luthers aus konnte daher nicht wieder ein allgemein verbindliches Schriftauslegungsresultat formulirt, nicht wieder ein neues Lehrschriftgesetz aufgestellt werden. Jedes Unternehmen dieser Art hätte Luthern vom Gewissensgrundsatze aus als Gesetzes- und Werktreiberei, als Aufrichtung eines papiernen Papstthums erscheinen müssen. Galt ihm doch die Lehre überhaupt nicht als Formel und Gesetz, sondern als Gewissenstrost und Glaubenskraft. Die Lehrgesetzesherrschaft hatte mit dem Papstthum, „darin nichts gilt denn Menschengebot und Glossen, nach dem Herzenschrein des heil. Vaters" **) ihr Ende erreicht.

*) Thiersch, a. a. O, 1., 342: „Die Reproduktion, das Secundäre, kann sich nicht dem Ursprünglichen, dem Inhalt der h. Schrift gleich setzen . . . Kein Lehrer, keine Behörde und keine Synode der protestantischen Kirche hat das Recht, irgend Jemanden auch nur einen einzigen Glaubenssatz vorzuschreiben, sondern nur ein Bekenntniß abzulegen, in welches einzustimmen, oder nicht einzustimmen, der freien Selbstbestimmung der Hörenden, im Vertrauen auf die Macht des Geistes, des Wortes und der Wahrheit überlassen werden muß." Thiersch übersieht hiebei nur, daß auch die Schrift bereits Reproduktion ist. Vgl. meine Dogmatik I., S. 168 ff., S. 318 ff.

**) Erl. A., Bd. 30, 17.

Man hatte die Schrift während des Mittelalters unter das Gesetz der Kirche gestellt; man wollte sie, wie Luther sagt, „ohn Zwang und Zwietracht" haben, und die Folge war, „daß man ganz und gar von der Schrift kommen ist auf lauter Menschentand" *). Allerdings verbarg sich Luther damals, da er jene Worte in der Aufregung des Abendmahlsstreites, in seiner Schrift von 1527 wider die Schwarmgeister niederschrieb, nicht mehr, daß die freie Forschung in der Schrift zu Zwietracht und Rotten führen müsse. Der Stimmen waren schon viele laut geworden: wohin der Grundsatz der Freiheit führe, das liege jetzt offen zu Tage. Luther ließ sich dadurch wenigstens vorerst noch nicht an dem Grundsatze (wenn auch bereits an seiner folgerichtigen Anwendung) irre machen. Mit dem Teufel habe man immer zu kämpfen. „Wöllen wir in die Schrift, so schafft er so viel Zwietracht und Hader drinnen, daß wir der Schrift müde werden und blöde, ihr zu trauen, und müssen mit ihm in Haaren liegen und mit ihm räufen. Wöllen wir auf Menschen Concilia und Rathschläge, so verlieren wir die Schrift gar, und bleiben des Teufels eigen mit Haut und Haar." Er sah voraus, was in nächster Zeit bevorstand. „Und wo die Welt sollt länger stehen, wird man wiederumb, wie die Alten gethan haben, auch menschliche Anschläge suchen, und abermal Gesetze und Gebot stellen, die Leute in Eintracht des Glaubens zu erhalten; das wird denn auch gelingen, wie es zuvor gelungen ist." Dann schließt er: „So richte du nu, ob du dich lieber willt mit dem Teufel räufen, oder lieber sein eigen sein? willt du sein eigen sein, so hast du Geleit von ihm, daß er dich mit der Schrift wohl zufrieden läßt. Willt du nicht sein eigen sein, so wehre dich, greif ihm in die Haare, er wird dein nicht feihlen; Zwietracht und Rotten wird er in der Schrift also anrichten, daß du nicht wissen wirst, wo Schrift, Glaube, Christus und du selbst bleibest" **). Luther war

*) A. a. O., 18: Aber daher ist eingerissen menschliche Zwietracht umb Ehre und Gut auf Erden und dennoch bleiben einträchtige Blindheit und Unverstand der Schrift, mit Verlust des rechten christlichen Glaubens, das ist, einmüthiger Gehorsam der Väterglossen und des heil. Stuhels zu Rom.

**) Erl. A., a. a. O., 20. Luther hat sich auch niemals auf eine äußere Autorität zur Geltendmachung seiner evangelischen Lehrform berufen. Beachtenswerth ist eine Stelle aus einem Schreiben an die Prediger zu Soest (DeWette Briefe, VI., her. v. Seidemann), 237: „Darum sage ich: es sei denn, daß wo sie das Evangelium nicht annehmen, welches ich mein Evangelium heiße und mit so viel Mar-

also auch noch während des Streites mit den Abendmahlsgegnern entschlossen, von dem Grundsatze der freien Schriftforschung nicht zu weichen.

---

§ 36.
Melanchthons Schriftlehre.

Gleichwohl ist der Grundsatz Luthers innerhalb der protestantischen Theologie nicht durchgedrungen, und Luther selbst hat im Abendmahlsstreite denselben vielfach verläugnet. Der Protestantismus hat sich wieder unter das Joch der Tradition gebeugt; er hat eine neue Tradition mit Lehrzwang und Symbolherrschaft geschaffen, die nicht weniger drückend als die alt-katholische, aber gewissenswidriger war. Von der Zeit an, wo das geschah, waren die Schwingen des protestantischen Geistes gelähmt. Unstreitig trug zu diesem Ergebnisse der Umstand Vieles bei, daß die übrigen Reformatoren in ihren Ansichten über die Autorität der Schrift weit weniger von der katholischen Inspirationslehre sich frei zu machen vermochten, als Luther. Melanchthon, dessen Einfluß in der deutschen Theologie am weitesten reichte, war nicht kühner Gewissensmann genug, um sich in der Zuversicht zu beruhigen, daß bei der möglichst freien Bewegung des Geistes auf dem Gebiete der Schriftauslegung die Wahrheit selbst nur gewinnen kann. Hatte er seine „Hypotyposen" anfänglich nicht in der Absicht, eine gültige Lehrform aufzustellen, sondern nur das Schriftstudium zu fördern, geschrieben *), so schloß er sich in den spätern Ausgaben fast ängstlich wieder der kirchlichen Lehrüberlieferung an. Es lag ein juristisch-diplomatischer Zug in Melanchthons kirchlicher und theologischer Haltung; dem Verfasser des evangelischen „Bekenntnisses" war die Versuchung nahe gelegt, sein Werk in öffentlicher und allgemeiner kirchlicher Geltung zu erhalten. Dieses unaufhörliche Verhandeln mit dem Gegner über streitige Punkte, dieses Ausglätten der controversen Ecken, dieses Abschleifen der scharfen Gegensätze, diese Frieden stiftende, Versöhnung erhoffende, Vermittlung erstrebende, zwischen den Parteien hin und her schwebende, wenn im Grunde auch

---

ter und Fahr erkennet habe, so ist da keine Einigkeit zu hoffen . . . und ich habe ihr eigen Gewissen gefangen, daß ihr Evangelium Menschenlehre ist, und sie bekennen müssen, daß mein Evangelium Gottes Lehre und die heil. Schrift ist."

*) Corp. Ref,. XXI., 84: Nos certe non aliud agimus, quam ut eorum, qui in scripturis versari volent, studia utcunque juvemus.

noch so wohlwollende, Thätigkeit — war doch wieder eine Art von Gesetzes- und Werktreiberei. Es galt einen Lehrinbegriff aufzustellen, differente Punkte zu vergleichen, einen erträglichen Consensus zu Stande zu bringen; schon griff die Meinung um sich, daß ohne Lehreinheit und Lehrreinheit es um den Protestantismus geschehen wäre *). Der kühne ursprüngliche Gedanke Luthers, durch Gewissensarbeit in freier Forschung aus der Schrift die Wahrheitssubstanz und den Heilstrost zu gewinnen, von der traditionellen durch falsche Auslegungsgrundsätze beherrschten Schriftbehandlung sich zu befreien, konnte einem auf korrekte Lehraufstellung gerichteten Eifer nicht einleuchten. Und nicht nur entgegen den auseinandertretenden Richtungen innerhalb des Protestantismus, auch im Verhältnisse zu den katholischen Gegnern wünschte Melanchthon in der Augsburger Confession eine Einheitsformel aufzupflanzen. Um die Katholiken zu gewinnen, mußte bis zu den altkatholischen Symbolen zurückgegangen werden. Obwohl mit der Schrift im Widerspruche, wurden sie den Gewissen doch ohne Weiteres aufgedrungen, unter der Versicherung, es habe nichts, was gegen die Schrift oder die katholische Kirche, Aufnahme gefunden: — ein Kanon, der freilich zu dem heldenmüthigen Proteste Luthers auf dem Reichstage zu Worms nicht sonderlich stimmt **).

Diesen Standpunkt, welchen Melanchthon schon in seiner ersten Vorrede zur Augsburger Confession eingenommen, hielt er durch sein ganzes Leben fest. Alle wackern und einsichtigen Männer, meint er, werden, trotz der unversöhnlichen Gesinnung der Gegner, einsehen, daß sie — die Protestanten — keinen Lehrpunkt im Widerspruche mit der Autorität der heiligen katholischen Kirche aufstellten ***). Aehnliche Zusicherungen strenger Unterordnung unter die Autorität der katholischen Kirche ertheilte Melanchthon auch offiziös den Königen von Frankreich und England†). War aber einmal

*) Vgl. Opera II., 24, 30; III., 123.

**) Epilogus: in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra Scripturam aut Ecclesiam Catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in Ecclesias nostras serperent.

***) Corp. Ref., II., 446.

†) Ebend. 475: Cum constet nos in nostris ditionibus summa severitate animadvertere in tales, si qui conentur aliquid ejusmodi docere aut profieri quicquam contra scripturas sanctas aut ecclesiam catholicam. Manifestum est . . . hanc doctrinam, quam confessi sumus, consentaneam esse Evangelio Christi et Ecclesiae catholicae.

die Autorität der Kirche als maßgebend für die Erforschung der Heilswahrheit anerkannt, wie sollte unter diesen Umständen ein neuer katholischer Lehrzwang vermieden, wie der Gewissens- und Schriftgrundsatz aufrecht erhalten werden?

---

§ 37.

Zwinglis Lehre vom äußern und innern Wort.

Von Zwingli insbesondere wäre zu erwarten gewesen, daß er dem Grundsatze der freien Schriftforschung den weitesten Spielraum würde eröffnet, die Autorität der Schrift von allen äußeren und namentlich kirchlichen Fesseln gelöst haben. Seine allgemeinen weitherzigen Ansichten schienen es zu fordern, daß er die Schrift nach ihrem evangelischen Kerne in ihrer ewigen geistigen Substanz zur Anerkennung bringe. Von der Autorität der Kirche löste er die Schrift auch sofort. In seiner ersten These auf der ersten Disputation zu Zürich erklärte er, daß die Behauptung, das Evangelium habe keine Geltung ohne die Autorität der Kirche, eine Schmähung Gottes in sich schließe*). Der Geist Gottes, wie er sich im Menschen, d. h. in dessen Gewissen, kund gibt, ist ihm die oberste Autorität auch für die Schrift. Der Zug des Vaters zum Sohne allein hat die Kraft, uns von der Wahrheit des Heils zu überzeugen. „Väter, Concilien, Sitte, Herkommen": Alles fällt dahin. Hier wagt denn auch Zwingli in Betreff der Stellung, welche er der Schrift anweist, einen Satz, der an Kühnheit Luthers Schriftlehre weit übertrifft. Ist es doch nach seiner Meinung eigentlich nicht das äußere Wort, von welchem die Heilswirkung ausgeht, sondern der Geist, Gott selbst im Worte**). Das äußere Wort als solches führt zum todten Gesetz, zur leeren Formel; dasselbe wird vom innern Sinn des Menschen aufgenommen, und auf ihn kann nur das innere Wort, der göttliche Geist und Gedanke, wirken. Der Geist ist es, der verborgen in uns wirkt***). Kein Mensch hat darum ein Recht, uns wegen unserer persönlichen Auffassung oder Auslegung der Schrift zu meistern; jeder hat die Fähigkeit der Wahrheits-, und somit

---

*) Werke, I., 175.

**) Werke, I., 363 (Uslegung des 39. Artikels): die rechten waren erkanntnuß gottes under jr volk bringen: das beschicht allein mit dem hellen wort Gottes, das die menschen nüw macht, nit das geatmet (gesprochen) wort, sunder der geist gottes, der mit sinem wort würkt.

***) Werke I., 76 (von der klarheit des worts gottes).

auch der Schrift=Erkenntniß unmittelbar aus seiner Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste; jeder steht unmittelbar unter dem Urtheile der Schrift, durch die ihn Gott allein richtet; der Mensch macht den Menschen nicht gläubig, der Geist und das Wort Gottes thun es*). Nur der Geistliche richtet Alle und Alles, auch das äußere Wort; darum richtet auch der Ausleger als ein Organ des Geistes das äusfere Wort, das er mit dem Ohre aufnimmt. Der Glaube selbst entspringt nicht aus dem gehörten Worte; sonst müßte jeder, welcher die Predigt anhört, gläubig werden. Nur das Wort, welches der himmlische Vater selbst in unseren Herzen predigt, bewirkt Glauben. Wer dieses innere Wort in sich aufgenommen, der steht über dem gepredigten Wort; das innere Wort selbst steht unter keinem Menschen. Deßhalb kann über die eigentliche Bedeutung des Wortes unter den Auslegern auch kein Streit entstehen; wer im Besitze des innern Wortes, trifft auch den rechten Sinn. Die römische Kirche, da ihr das innere Wort fehlt, hat auch keine Autorität über die Schrift, dagegen die Gemeinde der Gläubigen, die im Besitze des innern Wortes, ist unfehlbar **). Wo daher die Auslegung einer Schriftstelle streitig, da halte der Ausleger sich nur an den Geist und lasse den Buchstaben. Die Regel des Geistes löst alle Widersprüche, vereinigt alle Gegensätze in der Schrift ***). Wer die Schrift ohne Mithülfe des Geistes auslegt, bringt es zu keinem richtigen Resultate; die Auslegung aus dem Geiste schlichtet alle Controversen †).

Mit diesem Auslegungsgrundsatz sucht Zwingli dem Einwurfe zu begegnen, daß, mit dem Aufgeben der obersten hermeneutischen

---

*) Ebendaselbst, I., 203 f., 232.

**) III., 131 f., (advers. H. Emserum, antibolon): Quod auditur, non est ipsum verbum, quo credimus . . . Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione consonat et aures percellit, judicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine judicatur, sed ab ipso judicatur exterius verbum quod et ipsum deus in medium adferri ordinavit, tametsi fides non sit ex verbo externo.

***) Opera VI., a., 205 f., 478. Ganz ähnlich urtheilt über das Verhältniß zwischen innerm und äußerm Wort auch Oecolampad im Antisyngramma ad Suevos und Peter Martyr, loci communes, 15.

†) III., 551: Concordiae enim et unanimitatis est spiritus, non contentionis et dissidii, qui haec omnia effatus est; consentanea igitur, unanimia et concordia esse oportet. VI., 679: Spiritus locos . . . in speciem repugnantes conciliat . . . In spiritu ergo, ubi inter aliquos altercatio aut contentio de verbis scripturae incidit, scripturas conferre oportet.

Autorität der Kirche, die bisherige Sicherheit und Zuverläßigkeit der Auslegung individueller Willkür weichen werden. So wenig ist das zu besorgen, daß auch ein ganz ungelehrter Mensch, wenn er nur den Geist Gottes (das innere Wort) besitzt, die Schrift richtig auslegen wird; je weniger einer weiß, desto eher ist zu hoffen, wenn er anders von Liebe zu Gott durchdrungen ist, daß ihn der Geist Gottes erleuchtet *).

Wie hat nun aber bei dieser Ansicht von der obersten und unbedingten hermeneutischen Autorität des göttlichen Geistes, oder des innern Wortes, Zwingli zum äußern Worte der heil. Schrift sich gestellt? Welche Autorität konnte das letztere unter diesen Umständen für ihn noch haben?

Zunächst könnte es scheinen, als müßte von solchen Voraussetzungen aus das äußere Wort allen Werth verlieren **). Die Entbehrlichkeit des äußern neben dem innern Worte zu behaupten, ist Zwingli niemals in den Sinn gekommen. Darf man doch überhaupt nicht aus dem Auge lassen, daß die Lehre Zwinglis von der unbedingten Autorität des innern Wortes gegen die Autoritätsansprüche der katholischen Kirche gerichtet ist, daß er mit derselben die schlechthinige Freiheit der Schriftforschung gegenüber der herkömmlichen Gebundenheit an die kirchliche Lehrüberlieferung vertheidigt. Was das zu erreichende Ziel betrifft, so ist er mit Luther in voller Uebereinstimmung; er bricht eben so kühn und unerbittlich mit der kirchlichen Schriftbevormundung. Gleichwohl läßt sich ein wesentlicher Unterschied in der Schriftlehre der beiden Reformatoren nicht verkennen, der sich zuvörderst dahin äußert, daß Luther die Schrift mit Hülfe des Gewissens, Zwingli mit Hülfe des, dem Subjekte innewohnenden, göttlichen Geistes aus den Fesseln der Tradition löst, daß Luther dabei sich auf

*) III., 72 (Archeteles, 1522): Qui et quanto quisque est humanarum inventionum indoctior, divinarum tamen amantior, tanto clarius eum docet (spiritus), id quod probant Apostoli et stulta hujus mundi quae Deus elegit. Zeller (a. a. O., 1853, 489, Note 2) bestreitet, daß Zwingli, „der Humanist", mit dieser Stelle habe sagen wollen „je ungelehrter einer sei, desto mehr Empfänglichkeit habe er für die göttliche Wahrheit." Gewiß wollte er das nicht lehren; allein es würde konsequenter Weise daraus folgen. Zwingli ließ sich hier durch sein Prinzip zu einer unbedachten Aeußerung verleiten. Vgl. dagegen seine kräftige Befürwortung gelehrter Studien von Seiten der Geistlichen in der Schrift „von dem predigtamt" (II., 1, 326 ff.).

**) Wie Zeller (a. a. O., 484) anzunehmen scheint.

das individuelle Recht der christlichen Persönlichkeit, Zwingli auf das universelle Recht der gläubigen Gemeinde beruft. Luther beruhigt sich bei dem christlichen Vollgehalte, welchen das persönliche Glaubensbewußtsein in sich schließt; Zwingli hat das Bedürfniß, auf den letzten unbedingten Grund alles Seins, auf Gott selbst, zurückzugehen, um des Grundsatzes der freien Schriftforschung recht froh zu werden; der höchste Maßstab für die christliche Wahrheitserkenntniß ist ihm der, daß Gottes Ehre irgendwie gefördert wird *). In dieser Hinsicht ist es nicht schief zu sagen, daß Zwingli die objektive, in Gott selbst ruhende Wahrheit, in deren Besitz das gläubige Subjekt von den traditionellen Autoritäten frei ist, zum Ausgangspunkt seiner Schriftlehre genommen habe, während Luther von der Freiheit des Subjektes und dessen persönlicher Berechtigung ausgegangen sei **). Andererseits ist es aber auch richtig, daß Zwinglis eigentliche Absicht in Uebereinstimmung mit Luther die Befreiung des Subjekts von der kirchlich traditionellen, äußerlich zwingenden Autorität und die Aufstellung einer unmittelbar gewissen, innerlich frei machenden, religiös-sittlichen Autorität in den Angelegenheiten des Heiles gewesen ist, und daß, was Zwingli Geist nennt, objektiv betrachtet, dasselbe ist, was Luther subjektiv als Gewissen bezeichnet. Auch Zwingli will nichts Anderes behaupten, als daß der innere Wahrheits- oder Gewissenssinn des Schriftforschers, und zwar deßhalb, weil er mit dem göttlichen Geiste selbst Eins ist, nicht an die kirchliche Auslegung gebunden sei; diese letztere erscheint ihm wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit dem Geiste Gottes ein nothwendiges Resultat des Irrthums und der Lüge. Daher seine Mißstimmung gegen die theologische Schulgelehrsamkeit; die Paradoxie, daß, je freier von menschlicher Gelehrsamkeit, desto empfänglicher ein Mensch für die Einwirkung des heiligen Geistes sei.

Unstreitig ist sich Zwingli über das Wesen des innern Wortes und dessen Verhältniß zum äußern nicht völlig klar geworden. Sicherlich aber hat er nicht besondere Wahrheiten der Heilsoffenbarung darunter verstanden. Nirgends ist seine Meinung, daß die geschichtliche Offenbarungs-Wahrheit auch ohne die äußere Schriftkunde er-

*) II., 1, 394: halt dich deß, das gott die eer gibt, jm selbs alle that, glori und eer zuschrybt. IV., 47 (fid. chr. expos.): fatemur . . . in symbolo, creatorem esse quo fidamus: non ergo creatura esse potest quo fidendum sit.

**) Vgl. Zellers Bemerkungen a. a. O., 491, Note 1.

mittelt werden könne *). Der göttliche Geist im Ungläubigen ist ihm nur ein formales Hülfsorgan zur Aneignung der Wahrheit, nicht die reale Wahrheitssubstanz selbst. Die letztere ist nur in Gott wesenhaft, in seiner geschichtlichen Offenbarung urbildlich. Die Bibel in ihrer schriftstellerischen Form ist dagegen ein Abbild der höchsten Wahrheit, gewissermaßen auch ein Sinnbild, welches erst durch die Wirkung des dem Subjekte innewohnenden Gottesgeistes in Geist und Leben umgesetzt werden kann. Allein das Sinnbild verhält sich zum Urbild nicht zufällig, und ist darum auch nicht gleichgültig. Der Geist ohne die Schrift wäre eine leere Form; die Schrift ohne den Geist eine todte Substanz. Darum müssen Subjekt und Objekt zusammenwirken, damit die Wahrheit kund werde. Zwingli nahm es nun auch mit der Schrifterforschung ernst. Kann er doch getrost von sich sagen, daß er, überdrüssig menschlicher Leere, seit Jahren angehoben, sich ganz an die heilige Schrift zu lassen, daß er zuletzt zu der Ueberzeugung gelangt sei: „du mußt alles Andere lassen liegen und die Meinung Gottes aus seinem eignen einfältigen Wort lernen." Das äußere Wort öffnete ihm an und für sich das Schriftverständniß noch nicht; er bat Gott um seinen Geist, das innere Licht; da ward die Schrift ohne allen Commentar ihm täglich lichter **). Nicht durch Berufung auf den Geist, nicht aus unmittelbarer Eingebung versuchte er die Widerlegung seiner Gegner, sondern aus der Schrift, „dem unparteiischen Richter, der nit kann lügen noch trügen", entnahm er die Waffen des Streites ***). Wenn er in der Auslegung zu seiner ersten These erklärt, kein Zeugniß von Menschen nehmen zu wollen, so stützt er sich dagegen ausschließlich auf die „gottsgeistlich gschrift", deren „Verstand (Verständniß) von Gott kommet." An und für sich ist eine Incongruenz zwischen innerm und äußerm Worte nicht statthaft; dieselbe ist nie wirklich vorhanden; sie liegt in einer Verschuldung des Subjektes. Zwar ist der Geist als solcher Herr der Schrift, aber diese ist für ihn die nothwendige Schranke; er muß mit den Seilen der Schrift, wie das Zugthier mit den Seilen des Wagens, gebunden werden; er hat an ihr den Zügel der Wahrheit, die Regel, den Maßstab; er darf darüber nicht hinaus schweifen †). Bei solcher entschiedener Hervorhebung der Nothwendigkeit

*) Wie Sigwart, a. a. O., 54, ohne alle Begründung annimmt.

**) I., 79 (von der klarheit des worts gottes).

***) I, 123.

†) III., 550 (amica exegesis): Est ergo . . . indubitatum, spiritus

des äußeren Wortes, als Organes der Heilserkenntniß, konnte es Zwingli auf dem Religionsgespräche zu Marburg nicht schwer fallen, seine Ansicht gegen den Mißverstand in Schutz zu nehmen. Ohne alles Bedenken räumt er ein, daß ohne vorhergehende mündliche Predigt der Glaube nicht zu Stande komme.

Dem äußern Worte ließ er seine wesentliche Bedeutung; nur sollte darunter nicht die sinnliche Form (Materie), der Buchstab, sondern die geistige Substanz, der Gedanke verstanden werden *). Zwingli ahnte die von Luther drohende Buchstabenknechtschaft, dessen spätere Verkennung der symbolischen Natur der Sprache; er wollte der anbrechenden Herrschaft des Schriftgötzenthums wehren, zu dem sich lutherischerseits seit 1524 Alles anließ. Aber freilich: auch nach Zwinglis Auffassung blieb die Hauptfrage unerledigt, wie es sich mit der Schrift als Realprinzip der Heilserkenntniß verhalte, in wie weit ihr gesammter Inhalt als göttlich beglaubigter Heilsinhalt zu betrachten sei. War einmal von Zwingli der Geist, das universelle Gewissen der Gemeinde, als oberstes Kriterium über die Schrift anerkannt, so war für ihn auch kein Grund mehr vorhanden, bei dem herkömmlichen Begriffe des Kanons und der katholischen Inspirationslehre zu verharren, und man sieht deßhalb nicht ein, warum er nur der Apokalypse, und nicht auch anderen biblischen Büchern, die kanonische Autorität abspricht **)! Welches Heilsinteresse kann z. B. die Schrift in ihrem welthistorischen, ethnographischen, geographischen, in allen das Heilsbedürfniß nicht betreffenden Stücken dem „innern Richter" bieten? In Wirklichkeit konnte es für Zwingli sich nur darum handeln, die „Summa des Evangeliums" in der Schrift mit Hülfe jenes innern Richters zu erforschen. Wenn er seine Zweifel in Betreff der Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher nicht so weit als Luther ausdehnte, so liegt die Ursache jedenfalls nicht in einem geringeren Maße von

---

nostri Lydium esse lapidem scripturam. Ad hanc nobis explorandi sunt spiritus . . . Si scripturam citra spiritum aut fidem exponas, nihil proficies; et contra, si spiritu quidvis tradas quod scripturae non est conforme, confuso fanaticoque stupore omnia miscebis.

*) So die Darstellung Collins bei Hospinian, hist. sacr. II., 74 (Zwinglis Werke, II., 3, 173): Verbum . . . non intelligitur materialiter, sed verbum praedicatum et intellectum: hoc est, mens et medulla verbi. Vel aliter: Verbum capitur pro ipsa sententia et mente Dei . . . amicta tamen humanis verbis.

**) Werke II., 1, 169 (auf der Disputation zu Bern).

geistiger Freiheit und kritischer Weitherzigkeit. Sie liegt eher in dem größeren Umfange, den er mit dem Begriffe „Evangelium" verband, worunter er, wie wir später sehen werden, auch das Sittengesetz mit begriff.

In folgenden wesentlichen Punkten waren jedenfalls Luther und Zwingli hinsichtlich der Schriftlehre einig:

Erstens. Das Subjekt soll bei seiner schrifterforschenden Thätigkeit von der Autorität der Kirche frei und nur an die heilige Schrift gebunden sein.

Zweitens. Objekt der Heilerforschung und der christlichen Wahrheitserkenntniß ist die heilige Schrift lediglich als Wort Gottes, so weit das „Evangelium", die geoffenbarte Kunde von dem göttlichen Heilstroste und Heilswillen in ihr enthalten ist.

Drittens. Die kirchliche Lehrüberlieferung, auch wenn sie die Uebereinstimmung ihrer Ergebnisse mit dem Worte Gottes behauptet, darf niemals eine Schranke für die schrifterforschende Thätigkeit werden.

Viertens. Bei eintretender controverser Schriftauslegung muß der Kampf der Geister gewagt und lediglich mit wissenschaftlichen und sittlichen Waffen entschieden werden, im Vertrauen auf die göttliche Macht der Wahrheit, welcher der schließliche Sieg gewiß ist.

---

§ 38.

Abweichungen von dem Schriftgrundsatz.

Das sind die ursprünglichen, ächt protestantischen, Grundsätze in Betreff der Schriftforschung und Schriftauslegung, in Beziehung auf welche im Wesentlichen Luther und Zwingli übereinstimmen. Daß die beiden Reformatoren diesen Grundsätzen nicht immer treu geblieben sind, ist richtig; allein diese Thatsache ist nur ein Beleg für die menschliche Schwachheit auch in den hervorragendsten Persönlichkeiten, nicht aber für die Unsicherheit des Prinzips. Es ist wahr, daß Luther und Zwingli die allegorische Schriftbehandlung als ein unwürdiges und willkürliches Spiel mit der Wahrheit verworfen, und doch selbst nach Umständen ihre Zuflucht zu derselben genommen haben*). So fügt

---

*) Exeg. opera lat., VI., 297 (Enarr. in Gen., c. 3): Allegoria quasi rhetorica pingere historiam debet, ad probandum autem nihil

Luther seinen Predigten fast regelmäßig noch eine „geistliche" oder „heimliche" Deutung bei; es bedeutet ihm z. B. der Oelberg die große Gnade und Barmherzigkeit Gottes *), die Sonne Christus, der Mond die Kirche, die Sterne die Christen, die Kräfte der Himmel die Prälaten, das Brausen der Winde die weltliche Sünde, der Fall der Sterne, daß einer aus einem Christen ein Pfaff oder Mönch wird u. s. w. **). Daß im Speisungswunder die fünf Brode Moses, die Fische die moralischen Exempel des Gesetzes bedeuten, ist ihm, trotz seiner Versicherung, auf Allegorien nicht viel zu halten und den einfachen Wortsinn vorzuziehen, unzweifelhaft ***). Die Niederlage der Midianiter (Richt. 6, 2) ist ihm ein Vorbild des Sieges, den Christus an seinen Feinden behalten hat, und den mit ihm täglich alle seine Christen behalten, auch ohne Schwert †). Mit Zwingli verhält es sich ähnlich. Will er doch die allegorische Erklärung nicht bloß auf solche Stellen beschränkt wissen, an denen der biblische Schriftsteller sich selbst einer Allegorie bedient; gleichwohl müsse man sparsam sich dieser Würze bedienen, damit sie durch allzureichlichen Gebrauch nicht in Gift sich verwandle ††). Der im Verhältniß zu Luther stärkere Gebrauch, den Zwingli — gegen seine hermeneutischen Grundsätze — von der Allegorie macht, erklärt sich nicht aus seiner angeblichen Abhängigkeit von Picus †††), sondern aus seinem Verhältnisse zum alten Testamente. Während Luther dasselbe lediglich als eine Vorstufe zum neuen betrachtet und den gesetzlichen Standpunkt — wie wir später zeigen werden — tief unter den evangelischen stellt: so erscheint bei Zwingli — wir werden später ebenfalls sehen warum — das alte Testament in der Hauptsache als ebenbürtig mit dem neuen, und wenn er auch einräumt, daß die „ceremonischen pömp der Juden" für uns Christen nicht mehr verbindlich sind, so hat dieses Zugeständ-

---

valet. Doch vorher (296): Licet etiam allegoriis ceu ornamento et floribus quibusdam uti, quibus illustretur historia, seu pingatur .. Nudae allegoriae . . . tanquam inania somnia sunt rejiciendae.

*) Erl. A., 10, 33.

**) Ebend., 10, 757 f.

***) Hic si voles (schreibt er an den Hofprediger Spalatin, bei De Wette II. 267, 20. Dez. 1522), poteris captare mysterium, verbum Dei omnibus abundare, quo magis tractetur, hoc magis superfluere.

†) Erl. A., 15, 83.

††) Opera, V., 595.

†††) Sigwart, a. a. O., 51.

niß seinen Grund lediglich in der eigenthümlichen Annahme, daß das Ceremonialgesetz den Juden (nach Ezech. 20, 25) zur Strafe gegeben sei *). Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß der Weg der geschichtlichen Auslegung von Zwingli öfters verlassen wird, um vermittelst typologischer Kunststücke die Uebereinstimmung des Alten mit dem Neuen Testamente aufzuzeigen. Nicht zu verwechseln mit dieser typologischen ist die tropologische Interpretation, welcher Zwingli beim Abendmahlsstreite das Wort redet. Ist es doch vielmehr ein Erforderniß gesunder historisch-grammatischer Auslegungskunst, wirkliche Tropen als Tropen zu behandeln, während es unhistorisch und ungrammatisch ist, Worte und Sätze auf den Buchstaben zu zwängen, welche der Verfasser in einem bildlichen Sinne verstanden hat **). Zwar macht Zwingli in der Regel von der Allegorie beim dogmatischen Beweise keinen Gebrauch. Aber immer ist es bedenklich, daß dem „Gläubigen" zugemuthet wird, einen „lustbarlichen Geschmack" an der Allegorie zu finden ***); die Commentare Zwinglis sind mit allegorischen Deutungen überfüllt, von der Taube der Sündfluth, die den heiligen Geist, der Arche, welche Christum †), dem Widder bei der Opferung Isaaks, welcher die menschliche Natur Christi bedeuten soll ††), bis zur Wolke (Jes. 4, 5), welche das himmlische Jerusalem zeigt †††).

Noch bedenklicher waren freilich die Zugeständnisse, welche, im Widerspruche mit seinem Schriftgrundsatze, Luther der Tradition machte. Seine Verstimmung gegen die Wiedertäufer und Schwarmgeister verleitete ihn zur Aufstellung des Kanons: was nicht gegen die Schrift, sei für die Schrift, und die Schrift zu dessen Gunsten ††††). In Folge hievon war es möglich, jedes Stück Ueberlieferung, dessen ausdrückliche Unverträglichkeit mit einem Schriftworte nicht haarscharf nachweislich war, zu einem neuen Gewissensstricke zu drehen, wie

*) Werke, I., 492 (Zweite Disputation zu Zürich): Alles, so in dem alten gesatz geboten ist, die eer und glori Gottes, die liebe und fromme des ebenmenschen betreffend, blybt ewig, stät, styf und unverwandlet.

**) Vgl., was Zwingli in der amica exegesis (III., 548) in dieser Beziehung Treffendes sagt.

***) Werke, I., 395.

†) Opera, V., 37.

††) Ebend., V., 102.

†††) Ebend. V., 597.

††††) Bei DeWette, Briefe, II., 128 (an Melanchthon): Quod non est contra scripturam, pro scriptura est et scriptura pro eo.

dies mit der Kindertaufe wirklich geschah. Noch ganz entschieden hatte Luther in der Schrift gegen Emser erklärt: „kein heilig Vater hab' die Gewalt, zu ordnen und machen ein Artikel des Glaubens, das die Schrift nit geordnet und gemacht hat" *). Nicht das ist tadelnswerth, wenn Luther im Streite mit den „Schwarmgeistern" den Satz aufstellt, daß es Dinge giebt, die frei gelassen sind von Gott, die man halten mag oder nicht, wobei kein gemein Gebot gemacht werden kann, weil weder dafür noch dagegen ein klares und helles Schriftwort aufzuweisen ist **). Allein verhält es sich nicht auch mit der Kindertaufe so? Und warum hat Luther sie nicht frei gelassen?

Uebrigens verfiel Zwingli in den gleichen Fehler. Er war in seinem Rechte, wenn er die Frage an die Wiedertäufer stellte, wo denn die Schrift ein Kind zu taufen verbiete? Allein die Wiedertäufer waren in ihrem Rechte bei der Gegenfrage, wo denn die Schrift ein Kind zu taufen gebiete? Zwinglis Berufung auf das alttestamentliche Gebot der Beschneidung war noch schlimmer als ein Nothbehelf ***). Dagegen ist ihm niemals in den Sinn gekommen, wie man ihm nachzureden pflegt, den Schriftgrundsatz in so abstrakter Schärfe anzuwenden, daß er nicht stets ein freies und neutrales Gebiet für die Bewegung im kirchlichen Leben offen gelassen hätte. Schon in seiner ersten Schrift sieht er das Fasten als etwas an, was in dem Belieben eines jeden Christen stehe ****); die kirchlichen Feiertage führt er niemals auf die biblisch nachweislichen zurück †). Viele Gebräuche der katholischen Kirche wurden von ihm abgeschafft, entweder weil gewissenswidrige Mißbräuche daraus geworden waren, oder weil er sich überzeugt hatte, daß sie mit einem unmißverständlichen Schriftworte im Widerspruch sich befinden ††). So verwarf er die Bilder, weil nach seiner Ueberzeugung ein unzweifelhaftes Bilderverbot in der Schrift vorlag †††). Keine Behauptung ist unerweislicher als die, daß Zwingli

*) Erl. A., Bd. 27, 236.

**) Erl. A., Bd. 28, 222 f. (aus den acht Sermonen . . gepr digt zu Wittenberg).

***) Werke, II., 1, 236.

****) Ebend. I., 12 f. (von Fryheit der Spysen).

†) I., 317 läßt er selbst Marien- und Aposteltage noch stehen.

††) Werke, I., 320 f., 325.

†††) Werke, I., 485: Alles, was Gott verboten hat, das ist nit ein mittelding. II., 1, 58; III., 322, mäßigt er seine Ansicht: Non putamus eas esse deturbandas, quae fenestris ornatus causa insertae sunt, modo nihil turpe prae se ferant: nemo enim istic colit.

aus dem kirchlichen Leben Alles ausgeschieden habe, wofür nicht ein positives Schriftzeugniß aufweisbar gewesen sei *), und es ist unbegreiflich, wie sonst unbefangene Forscher den Irrthum immer noch nachsprechen **).

Daß der Protestantismus in seinen ursprünglichsten und lebensfrischesten Vertretern, in Luther und Zwingli, der h. Schrift keine kirchengesetzliche Autorität einräumte, ihre Auslegung der freien, aus dem Gewissen und dem christlichen Geiste schöpfenden, Forschung anheim gab, und sie nur, so weit sie den göttlichen Heilswillen und Heilstrost enthält, als Quelle der Wahrheitserkenntniß betrachtete: das ist das sichere Ergebniß unserer Untersuchung. Zwar kommen bei beiden Reformatoren in der Durchführung jener Grundsätze Schwankungen vor, aber die Grundsätze als solche haben sie niemals bewußt aufgegeben.

---

§ 39.

Rückgang auf die katholische Schriftauffassung.

Anders verhält es sich schon mit Calvin. Seinem juristischen Scharfsinn hatte sich die Ueberzeugung aufgedrängt, daß der rechtskräftigen Autorität des katholischen Kirchenthums als ebenbürtige rechts-

---

*) Vgl. Max Goebel, die relig. Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, 64 f.

**) Auch Sigwart führt den Irrthum noch fort (a. a. O., 48) und meint, erst später (im Commentar) sei Zwingli gegen Gebräuche, die nicht ausdrücklich ein Schriftwort für sich haben, milder geworden. Den Satz, den Zwingli in Marburg unterschrieb, hatte er schon (wie oben nachgewiesen) in seiner ersten Druckschrift vorgetragen. Aus einer Stelle der „apologia de canone missae" soll der Grundsatz „der alleinigen Autorität der Schrift in seiner ganzen abstrakten Schärfe" nach Sigwart hervorgehen, denn dort spreche Zwingli den Satz aus: peccatum est, quicquid Deus nec verbo nec facto docuit. Sigwart citirt hier nach flüchtiger Ansicht als eine Behauptung Zwinglis, was dieser als eine Einrede seiner rigoristischen Gegner gegen die von ihm in den Gottesdienst aufgenommenen nicht-biblischen Gebete anführt. Die Stelle ist gerade ein schlagendes Zeugniß dafür, daß Zwingli schon damals (d. h. immer) den freiern Standpunkt einnahm: Postremo precationes eas, quas ante Christi actionem posuimus, ita exibilant, ut laesae majestatis propemodum insimulent, quod eas huc inducere simus ausi. Hujusque judicii sui causam reddunt, quod Christus orationem nullam praemiserit sitque peccatum quicquid Deus ipse nec verbo nec facto docuerit. Hic aequos judices adpello, fährt dann Zwingli fort.

kräftige Autoriät das protestantische Schriftthum entgegengestellt werden müsse. Auf dem Standpunkte Luthers und Zwinglis blieb die Schriftautorität im Grunde eine unbestimmte; das Gewissen des frommen Subjekts, der Geist der gläubigen Gemeinde gestattete keine blinde Unterwerfung unter ein todtes Lehrgesetz; der Forschung war keine äußere Grenze gesteckt; die oberste Autorität selbst war in Bewegung, im Flusse. Calvin wollte die Schriftautorität in fertiger Form, so daß sie keinen Zweifel mehr zuläßt *). Das ist aber nur dann möglich, wenn die Schrift so angesehen wird, als ob Gottes lebendige Stimme sich noch jetzt aus ihr vom Himmel hören ließe. Daß die Schrift menschliche Kunde von göttlichen Thaten ist, und daß dieser Kunde Bestandtheile sich beigemischt haben, die zur göttlichen Heilsoffenbarung nicht mitgehören, diese Erwägung liegt Calvin gänzlich fern.

Woher weiß nun aber Calvin, daß der Schrift nach ihrem Gesammtumfange eine derartige Autorität innewohnt? Nach katholischer Anschauung hat sie dieselbe von der Kirche. Allein Calvin bestreitet aufs entschiedenste, daß die Schrift ihre Autorität von der Kirche empfangen, daß der Kirche irgend ein entscheidendes Urtheil über die Schrift zustehe **). Lediglich von Gott hat die Schrift ihre Autorität; daß er in ihr redet, verleiht ihr das Siegel ihrer Glaubenswürdigkeit ***). Die Frage, wer darüber zu entscheiden habe, ob Gott an der einen Schriftstelle rede, an der andern nicht, beantwortet Calvin mit Berufung auf das Zeugniß des h. Geistes †). Weil der Gläubige in Folge des Zeugnisses des h. Geistes die Schrift als Gottes Werk erkennt, darum ist ihre Autorität für ihn eine unzweifelhafte.

Allein auf diesem Wege wird der Knoten des Schriftproblems doch nur mit dem Schwerte gelöst. Zwei völlig entgegengesetzte Standpunkte,

---

*) Inst. 1, 7, 1: Quaedam inserere operae pretium est de Scripturae autoritate, quae non modo animos praeparent ad ejus reverentiam, sed omnem dubitationem eximant.

**) Ebend., 2: Vanissimum est commentum, Scripturae judicandae potestatem esse penes Ecclesiam, ut ab hujus nutu illius certitudo pendere intelligatur.

***) Ebend., 3: Summa Scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur.

†) Ebend., 4: Testimonium Spiritus omni ratione praestantius esse respondeo. — Idem Spiritus, qui per os Prophetarum loquutus est, in corde nostro penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse quod divinitus erat mandatum.

derjenige des protestantischen Subjektivismus und derjenige des katholischen Traditionalismus, durchkreuzen sich in dieser Anschauung. Daß das Subjekt der Schrift nur auf das Zeugniß seines gotterleuchteten Gewissens oder Geistes hin Glauben schenkt, daß sie mithin für dasselbe keine fremde äußere, sondern eine innere selbsterfahrene Autorität ist, das ist der große protestantische Schriftgrundsatz, welchen Luther und Zwingli lange vor Calvin zur Anerkennung gebracht hatten. Allein dieses Selbstzeugniß des Gewissens oder Geistes gilt nicht dem, von Menschen aufgestellten, Kanon, sondern dem, von Gott geoffenbarten, Evangelium, nicht der Schrift als schriftstellerischem Produkt, sondern der Schrift als religiös-sittlicher Erscheinung. Darum war auf dem Standpunkte Luthers und Zwinglis die freieste Beurtheilung der kanonischen Schriften möglich; es hinderte diese Reformatoren nichts, einzelnen im Kanon recipirten Büchern die kanonische Autorität abzusprechen, und die menschliche, dem Irrthum zugängliche, Thätigkeit neben der göttlichen, vor Irrthum bewahrenden, bei Anlaß ihrer Entstehung einzuräumen. Dagegen tritt nun Calvin mit der nicht weiter begründeten Voraussetzung hervor, daß das Zeugniß des h. Geistes für die Unfehlbarkeit des überlieferten Kanons eintrete: — eine Voraussetzung, welche alle Untersuchungen über Authentie, Axiopistie, Integrität u. s. w. der biblischen Bücher nicht nur als eine nutzlose Mühe, sondern als ein heilloses Attentat auf die Schriftautorität erscheinen läßt. Die noch heute in den calvinischen Kirchen herrschende biblische Unkritik ist namentlich aus diesem ersten Irrthum ihres Stifters geflossen. Calvin hat hier den protestantischen Standpunkt aufgegeben. Indem er es unterläßt, seine Ansicht mit Gründen zu stützen, behandelt er sie gewissermaßen als Offenbarung*). Kritiker gelten ihm einfach als „Taugenichtse"; wer die Frage nach der Authentie auch nur eines alttestamentlichen Buches aufwirft, begeht eine „Immoralität" **).

---

*) Ebend. 5: Supra humanum judicium certo certius constituimus — non secus ac si ipsius Dei numen intueremur — ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse — Scripturam . . . Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus judicium nostrum incumbat . . . talis est persuasio, quae rationes non inquirat! . . talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci queat.

**) Ebend., 8, 9: Quidam nebulones . . . quaerunt, quis nos certiores fecerit a Mose et Prophetis haec fuisse scripta, quae sub eorum nominibus leguntur.

Jede Abweichung von einem Schriftworte ist Hochverrath an Gottes Majestät *).

So treffend die Schriftauslegung Calvins meist im Einzelnen so scharfsichtig sein Blick in die historische Situation eines Psalms oder einer prophetischen Stelle ist: — im Ganzen ist er noch in der katholischen Inspirationslehre befangen geblieben; er hat die Schrift wie einen Gesetzescodex behandelt. Anstatt mit Luthers offenem Sinne Widersprüche und Unrichtigkeiten hin und wieder in der Schrift zuzugestehn, verschmäht er in harmonistischer Tendenz selbst sophistische Kunstgriffe nicht **). Seine Voraussetzung, daß die Schrift nach ihrem ganzen Umfang das unmittelbare Produkt göttlicher Schöpferthätigkeit sei, nöthigte ihn im Interesse der Ehrenrettung Gottes zu den gewaltsamsten harmonistischen Experimenten seine Zuflucht zu nehmen ***).

So sehr der Weg, welchen Calvin in dieser Beziehung eingeschlagen hatte, mit dem Gewissensgrundsatze des Protestantismus in unversöhnlichem Widerspruch steht, so war der dennoch bald allseitig, auch auf dem lutherischen Kirchengebiete, betreten. Die Aufstellung von Lehrbekenntnissen, welche zugleich als Lehrschranken dienen sollten, drängte in die schiefe Bahn. Zwar hatte es die Augsburger Confession noch vermieden, eine Theorie in Betreff der Schriftautorität aufzustellen; sie hatte sich mit der Versicherung begnügt, daß kein Lehrsatz der Schrift und der katholischen Kirche widersprechen dürfe; sie schien selbst nicht ungeneigt, auf Grund der Schrift eine weitere Lehrentwicklung gestatten zu wollen †). Die Schmalkaldischen Artikel verwiesen noch einfach von der menschlichen Vernunft auf die Schriftoffenbarung im Allgemeinen ††), und erst die Concordien-Formel stellt eine Theorie der Schriftautorität auf, wornach die prophetischen und apostolischen Bücher des Alten und Neuen Testamentes als die allein maßgebende Regel und Norm für Lehren und Lehrer anzusehen sind. Findet sich auch hier noch keine eigentliche Gewissensverpflichtung auf den kirch-

---

*) Opera, ed. Amst., II, 238: Rebellionem divinationisque crimen esse et idololatriae, a Scriptura vel tantillum recedere.

**) Man vergleiche, wie er den Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus zu lösen sucht Inst. III., 17, 11, und Opera VI., 4, 22, 103, 112, 231, 245, 306 ff.

***) Er stützt sich auf die Theorie inst., a. a. O.: Spiritum secum non pugnare, certum est.

†) Epilogus: Si quid in hac confessione desiderabitur, parati sumus, latiorem informationem, Deo volente, juxta Scripturas exhibere.

††) III., 1, 3.

lichen Kanon, so ist dagegen unverkennbar an die Stelle des protestantischen Gewissensgrundsatzes der katholische Traditionsgrundsatz getreten. Die Concordienformel geht von der Annahme aus, daß seit den Zeiten der ältesten Kirche ein rechtlehriges kirchliches Bekenntiß bestehe, und in den drei ältesten Symbolen (dem Apostolicum, Nicaenum und Athanasiannm) wirklich niedergelegt worden sei. Dem Lehrinhalte dieser drei kirchlichen Symbole werden die Gewissen ohne Weiteres unterworfen. Lehreinhelligkeit wird für das Heil der Seelen als unerläßliches Erforderniß betrachtet, ja, jenes beruht überhaupt nicht auf dem persönlichen Glauben, sondern auf dem kirchlich rezipirten Lehrbegriffe. Zwar versucht es die Formel — noch immer des ursprünglichen Schriftgrundsatzes in seinem Zusammenhange mit dem Gewissensgrundsatze eingedenk — den wesentlichen Unterschied zwischen Schrift und Bekenntniß in der Theorie festzuhalten; allein sie giebt ihn in Wirklichkeit auf, da sie jeder weitern Lehrentwicklung durch Bannflüche den Riegel vorschiebt. Das Vorwort der evangelischen Stände läßt auch nicht den geringsten Zweifel darüber zu, wie es mit der freien Schriftforschung von nun an gehalten werden sollte. Fürstliche Gewalt sollte nunmehr über der Einheit und Reinheit der Lehre sorgfältig wachen; weder in Sachen noch Worten sollte hinfort noch eines Nagelsbreite von dem symbolisch festgestellten Lehrbegriffe abgewichen werden *). So war nach sechzig Jahren der auf die Höhe der kühnsten Subjektivität vorgedrungene Gewissensgrundsatz Luthers in sein äußerstes Gegentheil umgebogen.

Die in Zwinglis Geist erzeugten Lehrbekenntnisse der schweizerischen Reformatoren aus erster Hand enthalten ebenfalls keine Theorie über die Schriftautorität, und noch weniger binden sie die Gewissen an ihre menschliche Autorität. Nur Carlstadt hatte es versucht, der Theorie von der kanonischen Schriftautorität Geltung

---

*) Man vgl. Form. Conc., de compendiaria regula atque norma und praefatio ordinum evangelicorum: Nos ne latum quidem unguem vel a rebus ipsis vel a phrasibus, quae in illa (Form. Conc.) habentur, discedere, sed juvante nos Domini spiritu summa concordia constanter in pio hoc consensu perseveraturos esse, decrevimus, controversias omnes ad hanc veram normam et declarationem purioris doctrinae examinaturi. Das war also die oberbischöfliche Auslegung der Schriftlehre der Concordienformel: Ad sacram Scripturam, ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint. Cetera autem Symbola . . . non obtinent auctoritatem judicis!

zu verschaffen und im Gegensatz gegen Luthers freiere Anschauung, wenn auch der Kritik die Flügel nicht ganz zu beschneiden, so doch die Axiopistie der kanonischen Schriften vor den negativen und angeblich grundstürzenden Ergebnissen der Kritik sicher zu stellen. Er steht in jener ursprünglich frischen Zeit, mit seiner engherzigen Buchstäbelei, übrigens vereinzelt da *). Erst die von Calvins Geist beherrschten späteren reformirten Bekenntnißschriften haben auch den abstrakt gesetzlichen Schriftgrundsatz Calvins aufgenommen. Es ist ganz in Calvins Sinn, wenn die Gallikana den heiligen Geist als den „Redaktor der Schrift" bezeichnet **), oder wenn die „helvetische Confession" den kanonischen Schriften das Prädikat des wahrhaftigen Wortes Gottes ertheilt ***). Auch darin gehen die späteren reformirten Symbole über das richtigere Maß der lutherischen hinaus, daß sie die sämmtlichen biblischen Schriften als kanonische und als Wort Gottes bezeichnen. Unverkennbar liegt eine seltsame Unfolgerichtigkeit in dem Umstande, daß einerseits ein gotteslästerlicher Frevel darin erblickt werden will, die Schrift unter die Autorität der Kirche zu stellen, und daß es doch andrerseits wieder die Kirche ist, welche kirchengesetzlich und in einer für die Gewissen schlechthin verpflichtenden Weise bestimmt, was kanonische Geltung haben soll, und was nicht †).

Auf diesem Wege wurde zwischen der heil. Schrift und der übrigen Litteratur eine unübersteigliche Scheidewand aufgerichtet, und die bloße Vergleichung der Schrift mit andern Litteratur-Erzeugnissen erschien schon an und für sich als ein Frevel gegen die Autorität des schriftverfassenden Gottes. Die Unbefangenheit, in welcher Luther Mose's Schriften mit kaiserlichem Rechte zusammengestellt, die Weitherzigkeit, mit welcher Zwingli erklärt hatte, wo sich immer Gutes, Frommes, Wahres finde, bei Heiden oder Christen, da rede Gott ††),

*) Vgl. sein libellus de canonicis scripturis, 1520, und seine deutsche Schrift vom Schlusse desselben Jahres: „welche bücher biblisch seint; dieses Büchlin leret Unterscheyd zwüschen biblischen Büchern und unbiblischen, darynnen viel geyrret haben und noch yrren; dartzu weißet das Buchlin, welche Bücher in der Bibliam erstlich seint zu leßen." Eine ausführliche Berichterstattung über beide Schriften findet sich bei Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, 92—130.

**) Niemeyer, collectio confessionum, 314.

***) Ebendaselbst, 467.

†) Vgl. die Erklärung der schottischen Confession hierüber, a. a. O., 351.

††) Opera, IV., 93 f., 95: Divinum enim est quicquid verum, sanctum et infallibile: est enim solus deus verax: qui ergo verum dicit, ex deo loquitur . . . Audeo igitur et divinum appellare quod a gentilibus

fand seit Luthers Hinscheid weder lutherischer= noch reformirterseits mehr einen Vertreter *).

---

§ 40.

Die Opposition gegen die katholisirende Schriftlehre.

Wie nun aber der Protestantismus seinen Gewissensgrundsatz in der Anwendung auf die heil. Schrift dämpft, abschwächt, aufgibt, so erlöscht in ihm auch die Kraft, aus der ursprünglichen Wahrheit zu zeugen, immer mehr; seine lehrbildende Thätigkeit erlahmt; Furcht vor den Ergebnissen freier Wahrheitserforschung ergreift ihn. Mit dem Erstarken des katholischen Traditionsprinzipes im Innern des Protestantismus selbst erstarkt auch der Katholicismus wieder von außen. Es folgt eine Zeit kleinlichen und heftigen Lehrgezänkes, das die protestantische Gemeinschaft religiös spaltet und sittlich erniedrigt. Die Partei der freien Forschung, welche den ursprünglichen Gewissensstandpunkt, wenn auch hin und wieder mit Einseitigkeit und Ueberspannung vertritt, wird gewaltsam unterdrückt. Die Bewegung ist gezwungen, das Strombett der kirchlichen Entwicklung zu verlassen, und in oft wilden Gewässern des Widerstandes sich Bahn zu brechen. In Sebastian Francks geistreichen Schriften wird die Natur der Bibel gleichgestellt, das Weltall als großes göttliches Offenbarungscentrum gefaßt, von dem todten Buchstaben auf das innere Wort, von Außenwerken auf den lebendigen Geist hingewiesen. Schmerzliche Klagerufe erheben sich über die Tyrannei der Theologen, der „Gelehrten und Verkehrten", die das Joch des Papstthums abgeschüttelt, um sich mitten in den todten Buchstaben der Schrift zu setzen, der doch niemals ein böses Herz ändere **). Aehnlich trauerte Schwenkfeld aus der

---

mutuatum est, si modo sanctum, religiosum ac irrefragabile sit; id enim a solo deo esse oportet undecunque, a quocunque tandem proxime adveniat. Vgl. auch Zeller, a. a. O., 491.

*) Wie katholisch selbst die freiere (melanchthon'sche) Richtung über die Schriftautorität dachte, beweist die Schrift G. Majors vom Jahre 1550 de origine et auctoritate verbi Dei et quae Pontificum, Patrum et Conciliorum sit auctoritas, admonitio h. t., quo de Concilio congregando agitur, valde necessaria. Major läßt in dieser Schrift, um die Ebenbürtigkeit des Alten mit dem Neuen Testament darzuthun, Christum dem Moses und den Propheten zur Zeit des alten Bundes öfters erscheinen und ihnen neutestamentliche Heilswahrheiten anvertrauen.

**) Man vgl. Francks Chronika, f. 2; seinen Traktat: daß aller Menschen

Tiefe seines frommen Gemüths darüber, daß die protestantischen Theologen die Begriffe „Schrift" und „Wort Gottes" verwechselten, beim todten Buchstaben, dem äußern Wort, stehen blieben, am Evangelium des Geistes und der Kraft vorübergiengen, aus der Schrift (dem Kanon) geradezu einen „Abgott" gemacht hätten. Die nächste Veranlassung zu diesem Rückfalle in den Katholizismus findet er in der Trägheit der Theologen, die der äußern Autorität des Papstthums wieder eine andere äußere Autorität entgegensetzen wollten, um dasselbe zu „erdrücken". Wie bequem doch, sagen zu können: in der Bibel, in diesem Buche ist alle Wahrheit enthalten, da kann man sie lesen, in der Predigt auch noch hören *). Die der humanistischen Partei angehörigen Literaten jener Zeit waren alle einig in ihrer Opposition gegen die Theorie von der unbedingten Autorität des Kanons. Auch Männer wie Bernhardin Ochino, Michael Servet, Theobald Thamer, stehen auf dieser Seite **). Je unempfänglicher die in der absolutistischen Schrifttheorie bereits festgefangene „rechtlehrige" Theologie für die relative Berechtigung dieser Opposition sich zeigt, je mehr sie schlagenden Argumenten nur Verwünschungen und Verfolgungen entgegenzusetzen hat, um so mehr verbittert sich natürlich der Widerstand; die h. Schrift als solche wird hin und wieder zum Gegenstande unwürdiger, selbst lästerlicher Angriffe ***); der Bruch, welcher später zwischen nationaler Bildung und rechtlehriger Theologie zu gleich großem Schaden für Kirche und Cultur immer durchgreifender sich vollzog, war schon am Schlusse des Reformationszeitalters thatsächlich vorhanden. Offenbarung und Natur, Schrift und Geist, Theologie und Religion, Lehre und Leben, Kirchenthum und Volksthum, traten

---

Kunst und Gloß ein Finsterniß, Todt und Thorheit sei; seinen ausführlichen Bericht: was von Künsten und menschlicher Weisheit zu halten sei, pag. 12; seinen Traktat, wie alle Dinge vor in der Natur sind; den Traktat, daß die Kunst nicht die Natur lehre; das Weltbuch, Vorrede; Paradora, pag. 134.

*) Vgl. Schwenkfeld, Rechenschafft von seiner Vocation u. s. w., Werke I., 55; seine Missiven, I., 20; von M. Luthers Evangelio, Werke I.. 327; Sendbriefe I., 554 f.

**) Vgl. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier I., 43; II., 82, 86, 206; Servet, christianismi restitutio, 627; Neander: Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter.

***) Dahin gehörten namentlich die Angriffe der Libertiner in Genf auf die Schrift, vgl Calvin, opera, VIII., 375; Stähelin, Joh. Calvin (der 4. Theil der bei Fridrichs in Elberfeld erschienenen Väter und Begründer der reform. Kirche), 383 f. Wir benutzen diese Veranlassung, um auf diese treffliche Biographie Calvins aufmerksam zu machen.

immer feindseliger auseinander; kein Band der Versöhnung wollte sich mehr zwischen den scheinbaren Gegensätzen schlingen.

Nicht der Protestantismus, sondern die Grundsatzlosigkeit und der rückläufige Sinn derer, welche für seine Grundsätze einzustehen Beruf und Pflicht gehabt hätten, trägt an dieser verderblichen Thatsache die Schuld. Den Gewissensgrundsatz, mit welchem sie die katholische Kirche niedergeworfen, in der eigenen Gemeinschaft zu ertragen, dazu fehlte es ihnen an Kraft und Muth. Nachdem sie die herkömmliche Tradition verworfen, richteten sie eine neue Tradition auf, die sie mit ähnlichen Gewaltsmitteln, wie die katholische Kirche die ihrige, aufrecht zu erhalten versuchten. Auf die Dauer ein ohnmächtiger Versuch, wenn einmal das Recht der freien christlichen Subjektivität anerkannt ist; ein noch schwererer Irrthum, die Freiheit aufs neue in dieselben Fesseln legen zu wollen, welche so eben gesprengt worden waren. Aber eine Zeitlang schien das Unrecht dennoch siegreich; die Bewegung auf dem Gebiete der protestantischen Heils- und Wahrheitserkenntniß wurde unterdrückt . . sie ist es zum Theil noch heute. Nur der Gewissensgrundsatz selbst konnte nicht unterdrückt werden. Der Protestantismus hat sich gegenwärtig mit erneuerter Energie wieder auf denselben besonnen. Die Forschung in der Schrift ist hiernach grundsätzlich frei; sie ist lediglich gebunden an das Gewissen, den Geist der Wahrheit, der von oben kommt; keine kirchliche Behörde hat innerhalb des Protestantismus das Recht, dem Gewissen Grenzen zu ziehen und zu bestimmen, wie weit die Forschung gehen darf, von welcher Beschaffenheit ihre Ergebnisse sein müssen. Nur völlig freie Schriftforschung verbürgt dem Protestantismus den frischen Luftzug nie rastender Bewegung; nur sie verleiht ihm die Kraft, auch Irrthümer zu ertragen, indem nur sie es hindert, daß der Trieb nach Wahrheitserkenntniß in der Kirche jemals versiegt. Es gehört zum Wesen des protestantischen Schriftgrundsatzes, daß es für den Schriftforscher keine andere Schranke als den Geist der Wahrheit selbst giebt; wer an den letztern glaubt, der glaubt auch, daß die Wissenschaft in ihren letzten Zielen nicht zerstören, sondern nur bauen kann, und er verzichtet darum gern auf jeden äußern Schutz für das, was er als Wahrheit erkannt hat. Liegt doch selbst nach Calvin die alleinige ächte Bürgschaft für die Wahrheit in dem Gewissenszeugnisse, daß Gott sein Licht den Seinen niemals wird auslöschen lassen.

Zweiter Abschnitt.

Die Substanz der Wahrheit.

Erstes Kapitel.

Gesetz und Evangelium.

§ 41.

Luthers ursprüngliche Gesetzeslehre.

Die gewichtigste von den Reformatoren gegen das katholische Kirchenthum erhobene Anklage ist die, daß es das Christenthum in eine Gesetzesinstitution verwandelt habe, daß es eine Verläugnung der Substanz des Evangeliums selbst sei. Kein Reformator hat diese Klage beredter und überzeugender vorgetragen als Luther. Die Frage nach der Substanz der evangelischen Wahrheit wird von Luther negativ immer dahin beantwortet, daß sie nicht im Gesetze enthalten sei, überhaupt nichts von der Art des Gesetzes an sich trage. Es steht dies mit der eigenthümlichen Ansicht Luthers vom Gesetz überhaupt im Zusammenhange. Das Gesetz hat nach Luther eigentlich keinen Heilsinhalt. Er hatte das Joch des Gesetzes als Mönch in seiner ganzen Schwere erfahren; über Vermögen hatte er sich dessen Lasten aufgebürdet; Tage lang hatte er nicht gegessen noch getrunken; er hatte sich schier zu Tode gemartert, ohne daß sein Gewissen dabei Trost und Ruhe gefunden *). Da erquickte ihn des Augustinus Lehre von der freien Gnade in seinen Gewissensnöthen. Beim Studium der Augustinischen Schriften erwachte plötzlich, wie ein

*) Vgl. Jürgens, Luthers Leben I., 575 ff.

Lichtblick von oben, der Gedanke in seiner Seele, daß die göttliche Gerechtigkeit nicht nur fordere, sondern auch mittheile, nicht nur den Sünder seiner Ehre entkleide, sondern ihn auch mit Ehre bekleide. Es war eine Zeit gewesen, wo er, wie er uns in der Vorrede zum ersten Theile seiner lateinischen Schriften erzählt, das Wort „Gerechtigkeit Gottes" gehaßt; aber sein Gewissen hatte ihm auf dem Wege der Eigengerechtigkeit keine Ruhe gelassen. Tag und Nacht schwebte das Wort „Gerechtigkeit" vor seinem aufgeregten und erschreckten Geiste, bis er in der Gewißheit, daß Gottes Gerechtigkeit ein Geschenk der Gnade ist, sich innerlich wie neu geboren fühlte; ihm war, als hätten die Pforten des Paradieses sich erschlossen. Jenes Wort, das er einst gehaßt, wurde ihm jetzt das liebste *). Schon geraume Zeit vor dem Thesenanschlage hatte sich die Ueberzeugung, daß die göttliche Gerechtigkeit in einer Gnadenmittheilung bestehe, in ihm ausgebildet; mit der Bußordnung der römischen Kirche war er deßhalb zerfallen; auch seine Predigten waren über den kirchengesetzlichen Standpunkt weit hinausgeschritten, obwohl ihm das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium noch keineswegs klar geworden war. Erst die Thesen bezeichnen auch in dieser Beziehung einen bahnbrechenden Wendepunkt **).

Der Standpunkt der katholischen Kirche ist schon deßhalb ein vorwiegend gesetzlicher, weil ihr Hauptaugenmerk auf die äußere Leitung und Beherrschung der Subjektivität gerichtet ist. Deßhalb hatte sie sich genöthigt gesehen, die Schrift in einen Gesetzescodex zu verwandeln und der freien Bewegung der Gewissen und Geister durch priesterliche Bevormundung und kirchliche Beaufsichtigung die engsten Grenzen zu stecken. Das Christenthum wird dadurch zur Gesetzesreligion, das Christenleben bis in seine geheimsten Regungen und Entschließungen hinein ein Gesetzesprodukt. Vom protestantischen Gewissensstandpunkte aus mußte es sich dagegen fragen: ob die christliche Heilswahrheit überhaupt in der Form des Gesetzes zur Erscheinung kommen könne, ob das Christenthum in dieser Form nicht lediglich ein wieder-

*) Opera lat., ed. Jen. I., praefatio: Jam quanto odio vocabulum „justitia dei" oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta Paradisi. Postea legebam Augustinum de spiritu et litera ubi praeter spem offendi, quod et ipse justitiam Dei similiter interpretatur, qua nos Deus induit, dum nos justificat.

**) Jürgens, a. a. O., III., 101 f.; 208.

aufgeputztes Judenthum sei? Jahrhunderte lang hatte das Gesetz als die Substanz des christlichen Heils gegolten; nur aus ihm hatte die Christenheit sittliche Kraft und ewige Seligkeit schöpfen zu können geglaubt. Ob das der rechte Heilsweg oder ein Irrweg gewesen, das mußte jetzt zur Entscheidung kommen. Daß der Gesetzesweg nicht zum Heil führe, sprach Luther mit überraschender Kühnheit zum erstenmale in seinen „Resolutionen" (1518) aus. Hier beschrieb er (Auslegung zu Satz 62) im Gegensatz zur Herrlichkeit des Evangeliums, das Gesetz als ein Wort des Verderbens, des Zornes, der Traurigkeit, des Schmerzes, des Richters und des Beklagten, der Unruhe, des Fluches. Wir haben nichts von ihm als ein böses Gewissen, ein zagendes Herz, eine vor unsern Sünden erschrockene Brust. Das Gesetz zeigt uns unsere Sünden, aber es nimmt sie nicht hinweg; wir können sie überhaupt nicht hinwegnehmen *). Und doch sinnt der Papst Tag und Nacht auf nichts Anderes als darauf, neue Gesetze zu machen; er spielt mit unseren Gewissen, als ob sie Würfel wären und verführt mit seinen Gesetzen die Christenheit zur Sünde. Umgekehrt zeigt sich das Wesen der evangelischen Wahrheit darin, daß das Gesetz, diese Veranlaßung zur Sünde, in ihr gar keine Stelle mehr hat. Der Christ als solcher thut nichts aus Zwang des Gesetzes, sondern Alles in Freiheit des Geistes. Was aus Zwang des Gesetzes geschieht, ist Sünde, weil es nicht mit einem Willen, der für, sondern mit einem solchen, der gegen das Gesetz ist, zu Stande kommt. Darum predigt der Prediger des Neuen Testaments kein Gesetz mehr, sondern lauter Gnade. Im Neuen Testamente kommen überhaupt „treibende Gebote" nicht mehr vor, sondern nur „Ermahnungen und Beschwörungen". Das Volk Christi ist ein Volk, das freiwillig hört und gern folgt, ohne Furcht vor dem Gesetz, aus Freiheit und Liebe. Ein Volk, mit dem es sich anders verhielte, wäre ein Volk des Gesetzes und der Synagoge, in welcher man die Uebertreter tödtet **).

---

*) Bei Löscher, a. a. O., II., 288.

**) Man vgl. insbesond. Opera ed. Jen. II., 392 b. f. (in der Schrift gegen Ambrosius Catharinus): Nec Christus, nec Apostoli quenquam unquam coegerunt. Der Papst wird geschildert (a. a. O., 394) als einer, qui — peccatum faciat, ubi Christus peccatum tollit et justitiam statuit, ubi Christus justitiam tollit, et conscientias illaqueat, ubi Christus conscientias liberavit, et omnia contraria faciat, in locum gratiae ponens peccatum, et in locum fidei legem.

§ 42.
Luthers Polemik gegen den Gesetzesprotestantismus.

Nur von diesem Standpunkte aus ist es möglich, Luthers Kampf gegen Carlstadt und die Zwickauer Propheten richtig zu würdigen. Das Auftreten Carlstadts und seiner Genossen erschien Luthern als eine Reaktion der katholischen Gesetzlichkeit gegen die evangelische Freiheit, und darum als unprotestantisch. Mit Carlstadt in dessen Zielpunkten meist einverstanden, fühlte er gleichwohl zwischen sich und ihm den tiefen Gegensatz der Principien. Verläugnete doch Carlstadt gleich in seinen ersten Reformversuchen die auf die Gewissen gebotene Rücksicht, die pflichtgemäße Schonung der noch schwankenden Ueberzeugungen. Er wollte den Cölibat, die Mönchsgelübde, das Abendmahl unter einer Gestalt, gleich abschaffen, ohne die herkömmlichen Gewohnheiten und Vorurtheile zu beachten. Dagegen forderte Luther Berücksichtigung der individuellen Freiheit auch da, wo es sich um Einführung des Guten und Rechten handelte; der Gewissenszwang ist an sich unprotestantisch, in welches Gewand er immer sich kleide *). Es war die verschiedene Stellung Carlstadts und Luthers zum Gesetze, welche jenen Gegensatz zwischen ihnen veranlaßte. Carlstadt hatte das Joch des Papstgesetzes abgeworfen; an der Stelle des objektiven Kirchengesetzes wollte er das Gesetz der *subjektiven*, angeblich richtigen, *Erkenntniß* zur Geltung bringen, an der Stelle der *päpstlichen* die *biblische* Satzung aufrichten **). Ob die Gewissen den Geist der Schrift erfaßt, das Evangelium mit Freiheit und Klarheit sich angeeignet oder nicht, war ihm gleichgültig; die biblischen Sätze *mußten* durchgeführt werden, im Falle des Widerstrebens mit schonungsloser Gewalt.

Es ist neuerlich erwiesen worden, daß Carlstadt die revolutionären Bewegungen in Wittenberg nicht verschuldet und den Agitationen der Zwickauer und Schwärmer längere Zeit ernstlich widerstanden hat ***). Allein wenn er, auf die Dauer zum Widerstand zu schwach, dennoch sich der Bewegung anschließt, so deutet dies darauf hin, daß er innerlich den Zwickauern verwandt ist. Ein unumstößlicher Be-

---

*) Bei DeWette II., 35 (an Melanchthon 1. Aug. 1521): **Scandala vitanda sunt, ubi non est manifesta scriptura pro nobis, quantumvis licita sunt.** — Ebend., II., 45 (9. Sept. an Mel.): **Et haec evangelicae libertatis pars est, posse se subdere voto et legibus.**

**) Jäger, a. a. O., 92 ff.

***) Jäger, a. a. O., 219—262.

weis hiefür ist seine Schrift; „von Abthuung der Bilder und daß kein Bettler unter den Christen sein soll" *). Das Evangelium wird in derselben lediglich als eine neue Gesetzes-Auflage betrachtet **). Drohungen am Schlusse gegen alle diejenigen, welche anderer Meinung sein könnten. Die weltliche Obrigkeit wird zur gewaltsamen Durchführung des freien (!) Standpunktes aufgefordert; den Predigern soll bei schwerer Strafe verboten werden, etwas zu predigen, was in der Schrift (nach der Auslegung Carlstadts und seiner Gesinnungsgenossen) nicht enthalten ist ***). Wesentlich protestantisch ist anbei noch der Grundsatz der Subjektivität, der aber in den strengsten Formen katholischer Gesetzlichkeit sich Geltung zu verschaffen sucht. Eine außerordentliche Erleuchtung nimmt er für seine Behauptungen nur darum in Anspruch, und vermöge seines trüben Gemenges von kirchlichem Radikalismus und theologischem Mysticismus sucht er sich nur darum zu einem unmittelbaren Organe göttlicher Geistesoffenbarung zu stempeln †), um die gewaltsamen Rathschläge, welche er zur Durchsetzung seiner Meinungen vorschlägt, übernatürlich zu rechtfertigen. Es war daher der Standpunkt ächt protestantischer, freier und selbstständiger Subjektivität, die auf der Achtung vor dem Gewissen ruht, von welchem aus Luther sich sofort nach seiner Rückkehr von der Wartburg gegen die von den Bewegungsmännern ins Werk gesetzte „Gewalt", die freche Verletzung der Gewissen, die Unterdrückung der individuellen Rechte, ohne welche die Erkenntniß der Wahrheit unmöglich ist, erklärte. Als ein Satansstreich erschien es ihm, daß Gewalt gebraucht worden war in Sachen, die „allein durchs Wort widerfochten, verletzt, umbgestoßen und abgethan werden". Auch ihm ist die römische Messe ein „Greuel"; allein davon müsse das Gewissen überzeugt werden durch die Macht der Gründe. „Ich aber will nicht Hand anlegen, noch Jemand, so ohn Glauben ist, bereden, vielweniger zwingen, daß er sie selbs mit Gewalt abthue. Allein treibe und verdamme ich solchen Mißbrauch der Messen durchs Wort. Wers glaubt, der

*) Jäger, a. a. O., 263 ff.

**) A. a. O., 273: „Christus hat auch nicht den allerkleinsten Buchstaben im Moise verbrochen, er hat auch keinen Zusatz und keinen Abbruch dem Gesetz Moise gethan; kürzlich, Christus hat nichts niedergelegt, das Gott im alten Gesetz gesagt hat; Christus ist im Willen und Inhalt des alten Gesetzes bestanden."

***) A. a. O., 279.

†) Vgl. seine Schrift: „Predigt oder Homilie über den Propheten Malachiam", Auszüge bei Jäger, a. a. O., 284 f.

glaube es und folge ungenöthiget; wers aber nicht glauben will, der lasse, und fahr immer hin: denn niemand soll zum Glauben, und was den Glauben belanget, gezwungen, sondern durchs Wort gezogen und gewonnen werden. Wer alsdann ungezwungen glaubet, wird willig folgen." Aehnlich bekämpft er auch die Bilder, lediglich durchs Wort; dann werden sie wohl von selbst fallen; und alle übrigen Mißbräuche thut er ab mit und durchs Wort, „daß ich die Gewissen frei mache und von solchen Stricken erledige ... Mit dem Wort sollen diese Mißbräuche alle gestraft werden; die Herzen aber sollen fein mählich und säuberlich, wie die Heerde Jakob, getrieben werden (1. Mos. 33, 14), daß sie willig und ungenöthigt das Wort zuvor einnehmen und fassen, und, mit der Zeit im Glauben gestärkt, Alles ungezwungen thun, was sie sollen" *).

Es ist Luthers aus dem Gewissensgrundsatze geschöpfte tiefe Ueberzeugung von der Unfähigkeit irgend einer Gesetzesinstitution, das Heil zu bewirken, welche ihn zu einem gleich unerbittlichen Gegner des Papstthums Roms wie der Päpsteleien Carlstadts machte. Wo man einmal die Gewissen mit Gesetzen zu beherrschen sucht, da nehmen die Gesetze kein Ende. „Ein Gesetz macht ihr bald zwei, zwei machen ihr drei, und so fortan, daß zuletzt der Gesetze kein Ende werden würde" **). In immer neuen schlagenden Wendungen wiederholt Luther durch seine „acht Sermone" hindurch denselben Kerngedanken, daß man zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Gemeinschaft mit Gott keinen Menschen zwingen kann; daß das christliche Heil nur vermittelst freier subjektiver Aneignung sich zu verwirklichen vermag. „Man kann keinen mit den Haaren dazu oder davon ziehen; man muß das Wort wirken lassen, ohne unser Zuthun, wo es soll und will; man kann keinen gen Himmel treiben, oder mit Knütteln zuschlagen ... Das Reich Gottes steht nicht in äußerlichen Dingen, das man greifen und fühlen kann, sondern im Glauben und in der Kraft": das ist Luthers Argumentation gegen Carlstadt ***).

Noch schärfer und gegen Carlstadt schonungsloser spricht er dieselben Grundsätze in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" (1525) aus. Dem Gewissen muß geholfen werden, und das geschieht nicht durch Treiben und Drängen auf äußere Werke. Carlstadt

---

*) Bei DeWette, II., 145 f.

**) Erl. A., Bd. 28, 221 (Acht Sermone, zu Wittenberg gepredigt).

***) Ebend., 236.

mordet, indem er auf äußere Werke bringet und treibet, die Gewissen, und zeigt, daß er einen „verkehrten" Geist hat. „Es muß ja etwas Höheres da sein, die Gewissen auch zu lösen und zu trösten, der heil. Geist, welcher allein durch das Evangelium und Glauben mag erlangt werden."

§ 43.
Luthers Lehre vom Evangelium.

Gleichwohl hat Luther dem Gesetze nicht alle Bedeutung für das christliche Heilsleben abgesprochen. Ausdrücke, in denen er dasselbe geradezu für schädlich und verwerflich erklärte, sind Uebertreibungen seiner eigentlichen Meinung. Dem Verdachte, als spräche er dem Gesetze jede Geltung für den Christen ab, begegnete er schon auf der Disputation zu Leipzig mit dem Zugeständnisse, daß das Gesetz die Norm sei, wornach das Christenleben eingerichtet werden müsse *). Als die Antinomisten (insbesondere J. Agricola von Eisleben), auf seine Gesetzeslehre gestützt, das Gesetz aus der Heilssphäre gänzlich entfernen wollten, schrieb er in tiefer Erregung: wie man ihm denn die Meinung aufbürden könne, daß er das Gesetz oder die zehn Gebote verwerfen wolle! Ob das etwa aus dem Umstand geschlossen werden wolle, daß er sie in seinem Katechismus so heftig treibe? Wo denn die Sünde bliebe, wenn kein Gesetz mehr da wäre? „Wer das Gesetz wegthut, der muß die Sünde auch mit wegthun. Will er die Sünde lassen stehen, so muß er das Gesetz vielmehr lassen stehen." Das Gesetz ist ja ins Herz geschrieben; seine empfindliche Predigt ist im Gewissen. Darum muß man die Sünder zur Buße reizen durch des Gesetzes Schrecken. Ja, schon um zu wissen, was Christus für uns gethan und gelitten, und warum, muß man wissen, was Gesetz ist. Denn er hat ja das Gesetz für uns erfüllt, für unsere Sünde genug gethan **).

Als wichtigstes Hülfsmittel zur Erkenntniß der Sünde anerkannte Luther zu allen Zeiten das Gesetz. Allein diese Gesetzes-

*) Bei Walch, XV., 1266.

**) Erl. A., Bd. 32, 1 ff. (wider die Antinomer, 1839). Vgl. auch noch die lat. Disputationen contra Antinomos (Opera ed. Jen. 1, 555 b f.) Th. 1, der 2ten lautet: Lex non solum est non necessaria ad justificationem, sed plane inutilis et prorsus impossibilis.

Gesetzeswirkung ist doch noch keine Heilswirkung. Auch nach seiner „geistlichen" Kraft, von welcher Luther die „leibliche und gröbliche" unterscheidet, bringt es lediglich Empfindungen der Angst und des Schreckens vor dem Zorn Gottes zu Stande. Leiblicherweise dient es nur dazu, die Rohen und Ungläubigen mit dem Schwert zu zwingen, äußerlich fromm zu sein, „wie man die wilden Thiere mit Ketten und Kerker hält, daß äußerlicher Friede unter den Leuten bleibe" *). Das Heil von der Befolgung gesetzlicher Vorschriften abhängig machen, heißt „Christus Reich und gute Gewissen zerstören, ein neues Papstthum aufrichten, die Menschen mit Gesetzen fangen und mit Sünden beladen" **). Luther erklärt geradezu: „Wohlan, wir wollen an den rechten Grund, daß uns diese Sündelehrer und Mosischen Propheten sollen unverworren lassen mit Mose; wir wollen Mosen weder sehen noch hören ... Und sagen weiter, daß alle solche Mosische Lehrer das Evangelium verleuken, Christum vertreiben, und das ganze Neue Testament aufheben. Ich rede jetzt als ein Christen und für die Christen. Denn Mose ist allein dem jüdischen Volk geben, und geht uns Heiden und Christen nichts an. Wir haben unser Evangelium und Neues Testament.. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden ***)."

Luther hatte richtig erkannt, daß mit der Begründung neuer Gesetzesinstitutionen es um das innerste Wesen des Protestantismus, die freie Gewissensstellung des Subjekts, geschehen, ist. Besteht doch das Heil nach protestantischer Auffassung nicht in einem objektiven Verhältniß, sondern in seinem subjektiven Verhalten; nicht durch Unterwerfung unter Rechtsthatsachen, sondern durch freie Zustimmung zu Gewissensüberzeugungen kommt es zu Stande. Der Protestantismus ist darum wesentlich antijudaistisch; dem Paulinismus ist er blutsverwandt. Das hat auch Melanchthon schon in der ersten Ausgabe seiner „Loci" erkannt und nirgends schärfer ausgesprochen als in dem Abschnitte „über den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament und die Abschaffung des Gesetzes". Nicht nur erklärt er mit Luther die gesammte alttestamentliche Ceremonialgesetzgebung für unverbindlich, sondern er fügt auch hinzu, daß es eine erbärmliche

*) Erl. A., Bd. 29, 140.

**) Ebend., 149.

***) Ebend., 150.

Freiheit wäre, wenn der Christ nur frei wäre von dem Ceremonialgesetz. Er scheut sich nicht den Decalog selbst als für das christliche Gewissen beseitigt zu betrachten. Damit ist kein Freibrief für die Unsittlichkeit ausgestellt; die evangelische Freiheit vom Gesetze besteht nicht darin, daß der Christ widergesetzlich denkt und handelt, sondern darin, daß ihn das Gesetz nicht mehr anklagt und verdammt *).

Nach Luther und Melanchthon gehört demgemäß das Gesetz der Sphäre des natürlichen Menschen an. Zwischen der positiven Gesetzgebung des alten Testamentes und dem heidnischen Gewissensgesetz besteht kein wesentlicher Unterschied; in diesem Punkte steht das alte Testament mit dem Heidenthum auf einer Linie **). Die neue, dem Christenthum eigenthümliche, Heilsepoche nimmt mit der Eröffnung der göttlichen Gnadenverheißung ihren Anfang. Das Evangelium ist der entsprechende Ausdruck für die göttliche Gnade. Es ist „ein Wort des Heils, der Freude, der Stimme des Bräutigams und der Braut, ein gutes Wort, ein Wort des Friedens". Wie ein Licht kommt es zu den Gefangenen und Traurigen. Wenn das in Sünden verzagte Gewissen die liebliche Botschaft vernimmt, lebt es wieder auf, wird voll freudiger Zuversicht, scheut nicht Strafe, Tod und Hölle. Wer die Strafe noch fürchtet, kennt Christum noch nicht. Aus dem Evangelium entspringt die wahre Ehre Gottes; in ihm hat Gott seine Wahrheit. Seine wesentliche Bedeutung ist darin enthalten, daß nicht durch unsere Werke, sondern durch die Gnade

---

*) Corp. Ref., XXI., 292f.: Immo et vilissima fuerit libertas Christiana, et plus quam servitus, si solas cerimonias tollat, partem legis omnium facillime ferendam ... Necesse est itaque fateri, decalogum etiam antiquatum esse.

**) Erl. A., Bd. 36, 40. (Ausl. der 10 Gebote, 1528): Daß aber wir Heiden ein Gesetz haben, das lehret uns unser eigen Gewissen und Vernunft . . Derhalben, wenn gleich Mose das Gesetz nie geschrieben hätte, so haben doch alle Menschen das Gesetz von Natur in ihren Herzen geschrieben. Gott aber hat den Juden auch ein geschrieben Gesetz, das ist die zehen Gebote geben, zum Ueberfluß, welche auch nichts anderes sind, denn das Gesetz der Natur, das uns natürlich ins Herz geschrieben ist. Was nun Moses geschrieben hat in den zehen Geboten, das fühlen wir natürlich in unserm Gewissen . . . Nu wiewohl beide, Juden und Heiden, ein Gesetz haben, dennoch haben sie gleichwohl Gotts gefehlet. Melanchthon (Corp. Ref., XXI., 116): Est lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur, atque adeo quam deus insculpsit cujusque animo, ad formandos mores adcommodata. Von den Naturgesetzen, welche auch Melanchthon den positiven der Bibel gleichstellt, unterscheidet er die leges humanae, theils civiles, theils pontificiae (a. a. O., 138).

des in Christo sich unser erbarmenden Gottes das Gesetz erfüllt worden ist und noch erfüllt wird, nicht durch Thun, sondern durch Glauben, nicht dadurch, daß Gott etwas dargebracht, sondern dadurch, daß aus Christo und seiner Fülle Alles entgegengenommen wird *).

Gleich beim Beginne seiner reformatorischen Thätigkeit hat Luther das Wesen der protestantischen Heilswahrheit in dieser Weise gezeichnet. Das Gewissen verweist den Menschen auf Gottes wahre, persönlich-lebendige Offenbarung. Das Geses enthält diese nicht; es ist nur ein abstraktes Abbild des konkreten göttlichen Willens; im Gesetze bleibt Gott dem Menschen jenseitig, fremd; dieser bedarf aber zu seinem Heile einer der Menschheit substantiell innewohnenden, seinem Personleben sich real mittheilenden, den Inbegriff göttlicher Vollkommenheit spezifisch in sich tragenden Heilsthatsache. Je bewußter sich Luther darüber geworden war, daß der Mensch als solcher die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen nicht im Stande ist, je drückender für sein Gewissen die stündliche Erfahrung der unerbittlichen und schlechthin unerfüllbaren Forderung war, um so tröstlicher war die Gewißheit, daß Gott selbst jene Forderung zu erfüllen bereit sei, daß er hiezu in der Person Christi die Veranstaltung getroffen, daß die unausgleichbar scheinende Kluft zwischen Sollen und Sein, der Defekt zwischen Idee und Wirklichkeit, dem Wesen, dem Prinzipe, der Potenz nach im Evangelium schon aufgehoben sei. Von hier aus begreifen wir die zermalmende Polemik Luthers gegen jeden Versuch, das Christenthum auf einem neuen Wege in die alten Gesetzesformen zu kleiden, namentlich den schneidenden Hohn, mit welchem er Carlstadts Experiment, seine individuellen Launen in Gesetzesparagraphen zu verwandeln, begleitet hatte. War es doch eine lächerliche Illusion, zu fordern und zu drängen, wo es an aller Kraft der Erfüllung mangelte. War es doch ein Wahnwitz, sich mit dem Problem der Selbsterlösung abzuquälen, nachdem in einer welterlösenden gesetzeserfüllenden Thatsache jenes Problem vollständig gelöst war. Wo nur Gesetz, da bleibt es dabei: „da siehet der Mensch, wie tief er böse im Herzen sei, wie groß seine Sünden seien, auch darinnen, das er zuvor für gute Werke und nicht für Sünde hatte gehalten. So muß er selbst urtheilen, daß er aus ihm selbst nichts anders, denn ein Kind des Todes, Zorns und der Höllen sei; da ist denn ein Zittern und

*) Löscher, a. a. O., II., 288 f.

Erschrecken, da fället ab alle Vermessenheit, gehet ein eitel Furcht und Verzagung; da wird der Mensch zerschlagen, zunichte und allerdings recht demüthig. Weil nun das Alles allein das Gesetz wirket, spricht St. Paulus wohl, es sei ein Gesetz des Todes . . . Denn es giebt und hilft nicht, fordert nur und treibet, und zeiget uns also unsern Jammer und Verderben. Das andere Wort ist nicht Gesetz noch Gebot, fordert auch nichts von uns, sondern wenn solches durch das erste Wort des Gesetzes geschehen . . so kommt es dann und beut an sein lieblich, lebendig Wort, und verheißt, zusagt und verpflichtet sich, Gnade und Hülfe zu geben, damit wir aus solchem Jammer kommen sollen, und alle Sünde nicht allein vergeben, sondern auch vertilget, dazu Liebe und Lust zu Erfüllung des Gesetzes gegeben sein sollen. Siehe solche göttliche Zusagung seiner Gnade und Vergebung der Sünde heißet eigentlich: Evangelium. Und ich sage noch einmal und abermal, daß du Evangelium ja nicht anderst verstehest, denn göttliche Zusagung seiner Gnade und Vergebung der Sünde *)."

In hundert verschiedenen Sprachwendungen wiederholt Luther immer wieder denselben Gedanken: Christus kein Gesetzgeber, das Evangelium keine Gesetzesinstitution, Gesetzeswerke kein evangelisches Erforderniß, das Christenthum lediglich eine fröhliche Botschaft, „eitel bloßes Zusagen und Anbieten göttlicher Gnade". Wer daran glaubet, empfahet die Gnade und den h. Geist; davon wird das Herz fröhlich und lustig in Gott, und thut alsdann das Gesetz freiwillig umsonst, ohne Furcht der Strafe, ohne Gesuch des Lohns; „es hat an der Gnade Gottes satt und gnug, dadurch dem Gesetz ist genug geschehen."

---

§ 44.

Die Mängel der Gesetzes- und Evangeliumslehre Luthers.

Die Substanz des Evangeliums ist nun aber in der Person Christi zusammengefaßt. „Solche Zusagungen sind alle auf Christum gestellet, von Anfang der Welt, daß Gott Niemand solche Gnade anders zusaget, denn in Christo und durch Christum. Christus ist der Bote göttlicher Zusagung an die ganze Welt . . . Es ist

---

*) Erl. A., Bd. 10, 89 ff.

alles in Christum gezogen und beschlossen; wer den nicht höret, der hört keine Zusagung Gottes *)." Schon in den Resolutionen hatte Luther auf Christum, als den vollen Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes hingewiesen **). Das Wort Gottes predigen, heißt Christum predigen; er ist der Mittelpunkt der ganzen Schrift. „Also zeiget und weiset die ganze heilige Schrift von Anfang bis zum Ende allein auf Christum ***)." Luther bestreitet z. B. in seiner ausführlicheren Auslegung des Galaterbriefes, 3, 10, nicht, daß manche Stellen der heil. Schrift sich auch „auf Werke ziehen lassen" und dem Gesetzesstandpunkte günstig scheinen. Allein das Gesetz ist die Peripherie, das Evangelium und insbesondere die Person Christi bildet das Centrum. Darum ist die Regel, sich einfach an Christum, das Haupt der Schrift, zu halten; Christus ist der Herr der Schrift; ihn verkündigt Paulus; er ist zur Sünde für uns gemacht. Was kümmern uns nun noch so viele Sprüche, welche von der Gesetzesgerechtigkeit zu handeln scheinen, wenn wir den Meister und Herrn der Schrift auf unserer Seite haben? Die Schrift selbst ist nur der Knecht; wir halten uns an den Herrn der Schrift, der uns Gerechtigkeit und Seligkeit erworben hat †). Aehnlich bemerkt Luther in seinen fünf Disputationen über Röm. 3, 28 (1535): man dürfe die Schrift niemals wider Christum, sondern nur für Christum auslegen; sie ist auf ihn zu ziehen, oder nicht für wahre Schrift zu halten. „Wenn unsere Widersacher auf die Schrift dringen wider Christus, so dringen wir auf Christus wider die Schrift ††)."

Die Anschauung Luthers von dem Verhältnisse des Evangeliums zum Gesetze steht nun mit seiner Anschauung von der Sünde überhaupt in genauem Zusammenhange. Hierin liegt ihre Stärke und ihre Schwäche. Wird das Vorhandensein jedes sittlichen Vermögens im Menschen als solchem geläugnet, und die ursprüngliche Verdammlichkeit

*) A. a. O., 90.

**) Löscher II., 273: pra eter nudam misericordiam Dei, quae Christus est.

***) Erl. A, Bd. 45, 31 (Ausl. das 1. und 2. Kap. Joh., 1537 und 1538).

†) Comment. in epist. ad Galatas (Erl. A.), Bd. I., 388 f.: Tu urges servum, hoc est: scripturam, et eam non totam, neque potiorem ejus partem, sed tantum aliquot locos de operibus; hunc servum relinquo tibi, ego urgeo dominum, qui rex est scripturae, qui factus est mihi meritum et pretium justitiae et salutis.

††) Vgl. namentl. Th. 40 u. 49 (Opera ed. Jen. I., 539 f.) Th. 49: Quodsi adversarii Scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra Scripturam.

desselben behauptet, — dann ist auch das Heil unabhängig von jedem sittlichen Verhalten des Menschen zu denken. Die Erlösung ist dann lediglich ein supranaturaler göttlicher Wunderakt. Aus demselben Grunde ist dann das Gesetz ohne alle sittliche Kraft, schaut der Mensch in jenem Spiegel nur sein von Sünden verunstaltetes, der Verdammniß geweihtes, Angesicht. Unstreitig liegt ein tiefer Ernst der Selbstverläugnung in diesem völligen Aufgeben alles Eigenwerthes; wenn aber Gott ohne alles Zuthun des Menschen dessen Heil vollbringt, ist es dann noch das Heil des Menschen, welches zu Stande kommt? Und wie kann sich Luther von seinem schlechthin supranaturalen Standpunkte aus die Thatsache erklären, daß die einen Menschen heil werden, die anderen verdammt bleiben? Der göttliche Faktor steht hier ohne alle Vermittlung neben dem menschlichen; der Erlöste geht in dem Meere der göttlichen Gnade unter; das Gewissen kommt nicht zu seinem Rechte, die Subjektivität nicht zu ihrem Ausdrucke. Luthers Heilslehre hat zwar mit der katholischen Scholastik, aber nicht mit der katholischen Mystik gebrochen. Wenn er die Gewissensrechte gegen Gesetzesknechtung mannhaft behauptet und energisch darauf beharrt, daß kirchliche Institutionen den Sünder nicht zu heilen und zu trösten vermögen: dann handelt er aus dem Geiste des Protestantismus. Er verläugnet jedoch jenen protestantischen Standpunkt wieder, wenn er das Heil als ein dem Menschen wesentlich fremdes faßt, wenn er das Evangelium gleichsam vom Himmel fallen läßt.

Diese aus der Sündenlehre Luthers fließende irrthümliche Auffassung des Evangeliums hatte aber auch die vorhin entwickelte irrthümliche Auffassung des Gesetzes bedingt. Luther ist gegen das Gesetz ungerecht, er hat dessen Bedeutung nicht gehörig gewürdigt. Wenn er dem Gesetze, so weit es nur äußerlich, mit Drohung und Strafe, das Gute von uns erzwingen will, keine erlösende Wirkung zugesteht, so hat er auf protestantischem Standpunkte Recht; das Gute läßt sich nicht erzwingen, weil das erzwungene Gute nicht mehr gut, nicht mehr freie Gewissensäußerung ist. Allein das Gesetz, — wie er selbst einräumt — ist uns ja seiner ewigen Substanz nach ins Herz geschrieben; das innere Gesetz ist die Offenbarung des heiligen göttlichen Willens im Gewissen. Als ein Selbstzeugniß des persönlichen sittlichen Geistes ist es nicht mehr ein fremdes, auf uns drückendes, Joch, sondern ein Theil unseres wahren Wesens, die persönliche Grundgemeinschaft des Subjektes mit Gott. Luther verwechselt das „Gesetz der Freiheit" mit dem „Gesetze der Knechtschaft"; er kennt

nur das letztere; der Gewissensgrundsatz war in ihm nicht kräftig genug durchgedrungen, um ihn von dem alt-katholischen Irrthum des Augustinus zu befreien, wornach der Mensch als solcher religiös und sittlich stumpf ist.

---

§ 45.

Die Zwinglische Gesetzeslehre und ihr Verhältniß zur Lutherischen.

Ganz anders als Luther stellt sich Zwingli zum Gesetze. Vor Allem erkennt er in demselben den heiligen unwandelbaren Willen, vermöge dessen Gott dem Menschen kund thut, was ihm wohl gefällt. Daher ist das Gesetz wesentlich mit dem Evangelium eins; es theilt die höchste Wahrheit selbst, jedoch lediglich als göttliche Willensoffenbarung, mit. An unserer innern Uebereinstimmung mit dem Gesetze erkennen wir, daß Gottes Geist in uns; treten wir mit dem Gesetze in innern Zwiespalt, dann ist das ein Merkmal, daß nichts Gutes in uns ist. Demnach ist das Gesetz, so weit es sich dem Menschen im Gewissen kund thut, eine Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes im Menschengeiste. Der natürliche Mensch ist unfähig, das Gesetz zu erfüllen; aber der Geist Gottes im Menschen vermag es; denn er ist Geist von Gottes Geiste *). Ist es unserm Geiste nicht möglich, dem göttlichen Gesetzeswillen genugzuthun, so hat dagegen Christus als Mittler das Gesetz und damit die göttliche Gerechtigkeit erfüllt, das ideale Evangelium des Gesetzes in das reale der Erlösung verwandelt. Da das Gesetz hiernach einen ewigen Inhalt hat, so ist es ungeeignet, von dessen Aufhebung zu reden. Das Ceremonialgesetz, nur mit bloß vorbildlicher Bedeutung, ist beseitigt, seitdem die Erfüllung in der Person Christo erschienen ist. Das Sittengesetz ist ewig. Allerdings muß dasselbe durch Christum aufhören, Buchstabe zu sein, und Leben in uns werden, so daß wir seiner als einer äußern Richtschnur nicht mehr bedürfen. Sind wir gar in Gott gelassen, dann bedürfen wir keines Gesetzes mehr. Denn da ist Gott selbst, der uns führt . . . Wo Gottes Geist ist, da ist Freiheit . . . Er wirkt frei und fröhlich alle Dinge, die einem Christenmenschen zustehen . . .**)" Wer das Gesetz erfüllt, der erfüllt den ewigen Willen Gottes selbst

---

*) Werke I., 262 f. (Uslegung des 19. Art.).

**) Ebend., I., 555 f. (christenl. Ynleitung, 1523). Vgl. I., 492.

und lebt mit Gott in seliger Gemeinschaft *). Darum hieße das Gesetz abschaffen, Gott selbst abschaffen; nicht das Gesetz, nur seine verdammende Wirkung, ist für die Christen aufgehoben. Das Gesetz ist ein Licht, welches den Weg des ewigen Lebens zeigt. Wenn Gott uns gebietet, daß wir ihn lieben, so bezeugt er damit, daß er uns zuerst liebe. Nur so weit das Gesetz noch uns fremd, unserm sittlichen Geiste nicht eingelebt ist, muß es in uns aufgehoben, d. h. aus Gottes Wesen unser eigenes Wesen werden.

Die Gesetzesoffenbarung begründet hiernach vom Standpunkte Zwinglis eine wirkliche Gemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott; Gott theilt in derselben sein Wesen wirklich mit, eröffnet die Quellen seiner Heiligkeit und Liebe, und bezweckt, daß wir sind wie er. Durch die Gesetzesoffenbarung erhebt Gott den Menschen zu seiner höchsten sittlichen Bestimmung, und drückt ihm seinen unterscheidenden Charakter vor dem Thiere auf **). Das Gesetz ist die Manifestation der sittlichen Weltordnung Gottes.

Hiernach ergiebt sich zwischen Zwingli und Luther in der Gesetzeslehre folgendes Verhältniß. Beide stimmen in einem wesentlichen Punkte überein; beide bilden zu dem katholischen Lehrbegriffe einen scharfen Gegensatz; beide verwerfen die Vorstellung, daß der Mensch zu seinem Heile nur der Gesetzesoffenbarung bedürfe. Nach beiden verleiht die Aufstellung des sittlichen Ideals im Gesetze noch nicht die zur Gesetzeserfüllung ausreichende sittliche Kraft. Nach beiden entspringt das Heil für den Menschen nicht lediglich aus dem Gesetze. Nach beiden eröffnet Gott eine weitere Heilsquelle, um die Gesetzeserfüllung möglich zu machen. Die letztere muß überhaupt von Gott auf einem anderen Wege, als dem der Forderung, sie muß auf dem einer schöpferischen Mittheilung, durch die Person Christi, zu Stande gebracht werden. Auch nach Zwingli erheischt das Gesetz — die Idee des Evangeliums — noch dessen geschichtliche Verwirklichung; es ist eine Vor offenbarung Christi, nicht die volle Realität der Offenbarungen

*) Daher die Definition des Gesetzes (IV., 102, de providentia Dei): Lex est perpetua voluntas Dei . . . numinis voluntas et ingenium, ut quum legem audimus, discamus, quid velit deus, et quod ipse ejus ingenii est, quod nos docent.

**) Opera IV., 103 ff.: Beluarum populo accenserentur homines, ni de cognitione ac lege in angelorum ac beatorum censum referrentur . . . Per legem statuit (Deus) homini voluntatem suam significare, et per eam veluti per paedagogum regere et erudire, ita ut lex sit ipsa dei cognitio qua scitur esse dominus et moderator rerum omnium.

Gottes. Darüber hinaus besteht nun aber zwischen der Zwinglischen und der Lutherischen Gesetzeslehre eine erhebliche Differenz. Nach Luther ist das Gesetz eigentlich des Menschen Feind, verbreitet Furcht und Schrecken um sich her. Nach Zwingli ist es des Menschen Freund, ein Geschenk der Fürsehung *), ein Siegel der höhern Menschennatur, eine Bürgschaft für die ewige Bestimmung des Menschengeistes. Nach Luther ist es eine äußere Formel, ein abstrakter Begriff; nach Zwingli eine göttliche Idee, eine heilsgeschichtliche Potenz. Nach Luther wirkt es nur negativ, gewissenaufregend; nach Zwingli auch positiv, gewissenleitend. Nach Luther ist es die Ursache des Verdammlichkeitsbewußtseins, nach Zwingli die Bedingung des Erlösungsbewußtseins im Menschen. Nach Luther ist das Gesetz ein Zwischenglied in der göttlichen Heilsökonomie; es unterbricht die normale heilsgeschichtliche Entwicklung; es ist ein Produkt der Sünde, und wenn auch gut und heilig an sich, doch böse in dem Zusammenhang, in welchem es mit dem Bösen unzertrennlich verflochten ist. Nach Zwingli ist es vorgeschichtlich, ewig, innergöttlich, zu innermenschlicher Verwirklichung vorherbestimmt, die sittliche Gesammtaufgabe der Menschheit ist in ihm beschlossen, die der Mensch als solcher freilich nicht lösen kann. Darum mußte durch ein Wunder der göttlichen Gnade, durch die Erscheinung der Person Christi, dessen Erfüllung ermöglicht werden. Das Evangelium ist nach Zwingli im Grunde wesentlich Gesetzeserfüllung.

Daher gibt es überhaupt im Grunde nicht zwei Testamente — ein Resultat, in welchem Zwingli und Luther sich von entgegengesetzter Seite begegnen. Muß doch nach Luther die ganze Schrift, das alte wie das neue Testament, auf Christum bezogen werden; das Gesetz verschwindet neben Christo; muß doch dagegen nach Zwingli die ganze Schrift, das neue wie das alte Testament, aufs Gesetz bezogen werden; daß in Christo das Gesetz erfüllt wird, ist Gottes ewiger Heilsrath. In der Person Christi ist nach Luther auch das Gesetz, in der Substanz des Gesetzes nach Zwingli auch schon Christus inbegriffen **). Als

---

*) IV., 107: Providentia enim legem dat, ut recte hanc, inter creaturas rarissimam, hominum classem moderetur.

**) III., 422 (Elenchus c. Catab.): Non ergo iniit cum hoc misero hominum genere unquam foedus aliud deus, quam quod jam concinnaverat antequam homo esset formatus. Semper igitur viguit unum atque idem testamentum.

einen gesetzlichen kann man den Standpunkt Zwinglis nicht wohl bezeichen *). Nur in dem Falle wäre eine solche Bezeichnung gerechtfertigt, wenn Zwingli die Erfüllung des göttlichen Gesetzeswillens durch Zwang hätte bewirken, oder wenn er ein blos äußerliches Thun für Gesetzeserfüllung gehalten hätte. Beiden Verirrungen hält er sich gleich fern und darum ist er auch den Verirrungen der Zwickauer Schwarmgeister völlig fremd geblieben. Er fordert innere freie Gesetzeserfüllung, d. h. Aufhebung des gesetzlichen Standpunktes durch sittliche Selbstbestimmung zum Guten. Der „gesetzlichere Charakter reformirter Frömmigkeit" hat seinen Ausgangspunkt nicht in Zwingli. Ein durch freie sittliche Selbstbestimmung aufgehobenes Gesetz ist nicht mehr Gesetz.

---

§ 46.

Die Gesetzeslehre Calvins.

Jener sogenannte Gesetzescharakter stammt von Calvin. Darin, daß das Gesetz unerfüllbar sei, stimmt dieser Reformator mit Luther und Zwingli überein; mit Luther geht er gegen Zwingli darin, daß er dem Gesetz jegliche positiv-heilskräftige Wirkung bestreitet **); das Gesetz ist ihm, wie Luthern, ein Spiegel, in welchem dem Menschen seine tiefe Verworfenheit, der Fluch der Verdammniß, unter dem er steht, entgegen gehalten wird ***). Auch darin ist Calvin mit Luther einverstanden, daß das Gesetz als ein Zügel gegen die rohen Sünden der Gottlosen gute Dienste leiste †). Dagegen schreitet Calvin über Luthers Gesetzeslehre hinaus, wenn er eine Frage zur Entscheidung bringt, welche in der lutherischen Kirche erst später durch die Concordienformel, zu einer Zeit, wo der Gewissensstandpunkt von ihr aufgegeben und der Gesetzesstandpunkt zur Herrschaft gelangt war, zur Erledigung gelangte. Es ist der sogenannte dritte Nutzen (tertius usus) des Gesetzes, die Benutzung desselben für Wiedergeborene, in deren Herzen der Geist Gottes bereits regiert, für welchen Calvin sich entscheidet.

---

*) Vgl. Zeller, a. a. O., 525.

**) Inst. II., 7, 3: Quum longe supra humanam facultatem sit legis doctrina, potest quidem homo eminus spectare oppositas promissiones, non tamen fructum ex iis aliquem colligere.

***) Ebend., 7, 7.

†) Ebend., 7, 10: tanquam injecto fraeno.

Obwohl der Wiedergeborne den Geist Gottes in sich hat, so steht er nach Calvin doch noch unter dem Gesetze. Dieses ist für ihn sowohl die Norm, nach welcher er seine sittlichen Handlungen einzurichten hat, als der Sporn, welcher ihn zum sittlichen Handeln antreiben soll. In dem Fleisch der Gläubigen wirkt das Gesetz wie eine Geißel oder ein Stachel; wie ein träger Esel wird er durch dasselbe zur Arbeit angehalten*). Ist das auch dem Gläubigen unangenehm, so ist es doch für ihn unerläßlich.

Mit der Annahme einer solchen „anspornenden“ Wirkung des Gesetzes auf die Gläubigen, räumt Calvin unstreitig dem Gesetz eine spezifische Bedeutung im christlichen Heilsleben ein. Er verbirgt sich seine Abweichung in diesem Punkte von Luther sicherlich auch nicht. Warnt er doch mit einer Hindeutung auf die Antinomisten, wohl aber auch auf die Lutheraner, vor denen, welche leidenschaftlich den Moses abthun und das Gesetz unter dem Vorwande, daß es tödte, nicht mehr für die Christen gelten lassen wollten. Freilich konnte Calvin vom evangelischen Standpunkte aus entgegnet werden, ob denn die sittliche Förderung in den Gläubigen (als Vorbild dieser citirt er David!) dem Gesetze zugeschrieben werden müsse, ob es denn nicht der Glaube und insbesondere der heil. Geist sei, welche den Wiedergebornen zur Gesetzes-Erfüllung tüchtig machten? Woher überhaupt dem Gesetze als äußerer Norm eine innerliche erneuernde Kraft erwachse**)? Wenn Calvin den Ausspruch Christi, daß er nicht gekommen sei, ein Titelchen am Gesetze aufzulösen, dahin deutet, daß das Gesetz auch für das sittliche Leben des Gläubigen eine vollgültige normative Autorität sei, und auf dasselbe durch Lehre, Ermahnung, Tadel, Züchtigung heilsam wirke***): so ist er unverkennbar in einer Unklarheit befangen. Denn wenn die verdammende Wirkung des Gesetzes für den Gläubigen aufgehoben sein soll, wie kann es denselben noch immer richten und strafen? So weit das Gesetz noch straft, so weit verdammt es auch. Das ist die Ursache, weßhalb Luther dem Gesetz gar keine Macht mehr über den Gläubigen einräumt. Demgemäß stellt sich Calvins Gesetzeslehre zu

---

*) Ebend., 12: Huic carni lex flagrum est, quo instar inertis tardique asini ad opus urgeatur.

**) Ebend., 14: Nunc ergo quoniam vim exhortationis erga fideles habet lex.

***) Ebend., 14: Manet igitur per Christum inviolabilis legis doctrina, quae nos docendo, admonendo, objurgando, corrigendo, ad omne opus bonum formet ac comparet.

derjenigen Luthers und Zwinglis folgendermaßen. Nach Luther hat das Gesetz nur eine sehr begrenzte, keine, das Gesammtleben der Christen umfassende, Wirkung. Es straft, vernichtet, tödtet, bringt zur Verzweiflung; der Mensch wäre lediglich unter der Einwirkung des Gesetzes das unseligste Geschöpf. Allein das Evangelium hat die Bestimmung, die unselige Wirkung des Gesetzes wieder aufzuheben. Es ist der heilende Balsam auf die vom Gesetz geschlagenen Wunden. Wo es mit dem Troste der Gnadenversicherung zur Geltung gelangt ist, da hat das Gesetz mit seinen Schrecken seine Geltung verloren; im Evangelium ist das Gesetz überwunden; an die Stelle der tödtenden Formel, eines dem Menschengeiste fremden Elementes, ist im Evangelium lebendige Kraft, ein dem Menschengeiste angemessenes Element getreten. Was das Gesetz fordert, bringt das Evangelium zu Stande. Das Gesetz ist demnach mit dem Eintritte des Evangeliums außer Wirksamkeit gesetzt. Der Christ ist von dem Gesetze nicht nur in formeller, sondern auch in reeller Beziehung frei geworden, weil die sittliche Idee, welche das Gesetz aufstellt, erst im Evangelium verwirklicht worden ist.

Calvins Stellung zum Gesetze ist eine wesentlich andere. Nach seiner Auffassung ist das Evangelium ein höheres Heilselement als das Gesetz; aber es macht jenes nicht unnöthig. Das bekehrte Subjekt spaltet sich bei Calvin in ein Doppelwesen, ein Wesen, das noch unter dem Gesetz und ein solches, das unter der Gnade steht. Der alte und der neue Mensch treten gewissermaßen in zwei Individualitäten auseinander; zwei Lebenszustände, ein vorevangelischer und ein evangelischer, laufen neben einander her, kreuzen sich auch bisweilen in ihren Kreislinien, aber durchdringen sich nicht zu einer neuen Lebenssphäre. Beide, Gesetz und Evangelium, sind noch selbstständig etwas für sich, nicht in einen höheren Lebenszustand fortgebildet. Mit dieser Auffassung weicht Calvin auch von Zwingli ab. Zwingli hat zwar, in Uebereinstimmung mit Calvin, dem Gesetze eine bleibende Bedeutung zugeschrieben; allein es läuft bei ihm nicht als ein Doppelgänger neben dem Evangelium her. Ihm ist das Evangelium selbst nur eine Verklärung des Gesetzes, das in Christo vollkommen erfüllte, im Leben jedes Christen sich annähernd erfüllende Gesetz. Der h. Geist ist bei Zwingli der Lebensprozeß des sich erfüllenden Gesetzes in der bekehrten Menschheit. Wo das Gesetz noch ein, vom h. Geiste geschiedenes, Strafamt ausübt, da ist die Bekehrung noch nicht vollzogen, die züchtigenden und bessernden Einwirkungen auf den Wiedergebornen sind bei Zwingli

Wirkungen des das Gesetz frei und lebendig in den Subjekten vollziehenden heiligen Geistes.

In Folge des Einflusses, welchen Calvin dem Gesetze auf das Leben der Wiedergebornen zuschrieb, mußte die christliche Frömmigkeit bei ihm einen überwiegend gesetzlichen Charakter annehmen. Auch der Wiedergeborne war ihm ein noch vorwiegend durch Gesetzeszucht zu überwindender „alter" Mensch. Daher insbesondere sein eifriges Drängen auf Zuchtanstalten in der Gemeinde, welche auf lutherischem Kirchengebiete sich niemals lebensfähig erwiesen haben. Zwar war die calvinische Disciplin zunächst gegen die Ungläubigen gerichtet, welche den Erwählten in der sichtbaren Kirche sich angeschlossen hatten, und vor deren verderblicher Einwirkung geschützt werden sollten. Im Weitern jedoch sollten auch die Gläubigen rücksichts- und schonungslos unter die Ruthe der Zucht gestellt werden. Calvin legt den kirchlichen Zuchtmitteln nicht eine bloß beiläufige und nebensächliche Bedeutung bei. Er ist der Ueberzeugung, daß die Kirche ohne Zucht nicht bestehen kann; die gesetzliche Form erscheint ihm als die Lebensbedingung der kirchlichen Gemeinschaft*). Durch sie hoffte er in der Kirche einen dreifachen heilsamen Zweck zu erreichen, den prophylaktischen, gottlose Subjekte aus der Gemeinde der Heiligen auszuscheiden, den pädagogischen, durch Bestrafung des bösen Beispiels die Guten zu warnen, den korrektiven, durch Züchtigung Besserung herbeizuführen**). Die Zuchtordnung wurde auch in den calvinischen Gemeinden so überwiegend ausgebildet, daß für den Gnadentrost keine sehr erhebliche Stelle übrig blieb. Auch war die Art ihrer Verwaltung mehr auf Unterdrückung der notorischen Laster als auf Herstellung des innern Friedens, mehr auf Beseitigung öffentlicher Schande als auf Ueberwindung verborgener Sünde, mehr auf Bewirkung augenfälliger Zeichen der Sinnesänderung als voller Buße und Erneuerung des Herzens gerichtet***).

Calvins ganzes Leben war der Arbeit, durch Gesetzeszucht die christliche Gemeinschaft zu ordnen, gewidmet. Ein großes Ziel, das er erstrebte: Reinigung der christlichen Gemeinschaft von allen entweihenden Bestandtheilen, Heiligung des Volkslebens über-

---

*) Inst. IV., 12, 4: Sine hoc, inquam, disciplinae vinculo, qui diu stare posse Ecclesias confidunt, opinione falluntur.

**) Ebend., 5.

***) Ebend., 8: Ergo ubi poenitentiae suae testimonium Ecclesiae dat peccator, et hoc testimonio scandalum, quantum in se est, obliterat: nequaquam ultra urgendus est.

haupt, dessen unbekehrter Theil der christlichen Gemeinschaft äußerlich angehörte und durch Zuchtmittel verhindert werden sollte, Aergerniß zu geben, dem groben Laster zu verfallen *). Aber der Weg zum Ziele — wir dürfen das nicht verschweigen — war nicht evangelisch, sondern gesetzlich. Calvin ist zwar in seinen Zuchteinrichtungen nicht auf den Standpunkt des römischen Katholizismus zurückgegangen; diesem genügte äußere Kirchlichkeit, Beherrschung der Gewissen durch klerikale Bevormundung: er erreichte seine Zwecke viel leichter durch Ablaß als durch disciplinarische Strenge. Gleichwohl nahm Calvin durch seine Disciplinarordnung ein Element in den Protestantismus auf, welches, nicht aus dem Gewissensgrundsatze hervorgegangen, auf bedenkliche Abwege führen mußte. Wie hätte er den Tod Servets wegen theoretischer Verirrungen fordern, wie die Vertilgung der Ketzerei durch das weltliche Schwert vertheidigen können, wenn seine Ansicht von der Unentbehrlichkeit des Gesetzes für das Heilsleben nicht seine evangelische Ueberzeugung verwirrt hätte **)? Nicht persönliche Leidenschaft, nicht kleinliche Eifersucht hat ihn zu erschreckender Härte wider seine Gegner fortgerissen. Er glaubte ernstlich, daß die Ehre Gottes, deren Verherrlichung er als seinen Lebenszweck erkannt, selbst blutige Opfer fordere. Von dieser Voraussetzung aus schrieb er um das Jahr 1548 an den Regenten von England, den Herzog von Sommerset: die Ehre Gottes erfordere, daß gerade die Sünden von ihm gestraft werden, welche die Menschen geringer achteten. Die Heimsuchungen, welche über die Völker hereinbrechen, erscheinen ihm als Strafen für die Nachsicht, mit welcher die Regierungen Unzucht, Ehebruch, Trunksucht, Gotteslästerung (worunter er auch Ketzerei versteht) behandelten. Er ist überzeugt, daß die Bestrafung jener Laster durch das weltliche Schwert das rechte Mittel zur Abwendung der göttlichen Zorngerichte wäre. Deßhalb soll auch die christliche Obrigkeit für die genaue Ausführung der kirchlichen Zuchtordnung sorgen. ***). Die herbsten Kämpfe, die bittersten Schmerzen

---

*) Vgl. auch meine Schrift: die Reformatoren und die Reformation, 122 f.

**) Vgl. Opera VIII., 510 (fidelis expositio errorum Michaelis Serveti et brevis eorundem refutatio, ubi docetur jure gladii coercendos esse haereticos.)

***) J. Bonnet, lettres de S. Calvin, 1, 278 ff.: D'autant que les hommes se pardonnent telles énormités, il faut que Dieu en face la vengeance. Parquoy afin de prévenir son ire, je vous prie, Mons., d'y tenir la bride royde, et faire que ceulx qui oyent la doctrine de l'Evan-

sind für Calvin aus diesem Gesetzeseifer erwachsen. Mit unerbittlicher Strenge, ohne Menschenfurcht und ohne Menschenberücksichtigung, gieng er dabei zu Werke. Seine geachtetsten Freunde mußten bei kleinen Verirrungen knieend den Bußübungen sich unterwerfen. Von schweren Sünden und schimpflichen Verbrechen bis auf die geschlitzten Pumphosen der modesüchtigen Jugend, sogar bis auf den in den Straßen liegenden, die Stadt mit Unreinlichkeit verpestenden, Unrath erstreckte sich sein Zuchteifer *).

Bei aller Hochachtung für seinen sittlichen Ernst ist doch nicht zu verkennen, daß diese Art von geistlicher Zucht mit dem Charakter der protestantischen Frömmigkeit nichts gemein hat. Nicht freie Ausbildung individueller sittlicher Ueberzeugungen, nicht einen fröhlichen Pflichteifer gegen Gott und den Nächsten hatte Calvin bei seinen Zuchteinrichtungen im Auge; von der kühnen evangelischen Freiheitslehre Luthers bei ihm keine Spur. Hier ist er hinter der Höhe des protestantischen Prinzips zurückgeblieben und hat mit katholischen Mitteln protestantische Zwecke zu erreichen gesucht. Das Streben nach Herstellung einer sittlich reinen Gemeinde war gesund protestantisch; allein Calvins Zuchtgesetze gehören nicht mehr dem religiös-sittlichen Gebiete an; das Evangelium ward durch sie auch nicht gefördert. Was besonders bedenklich: er trat dadurch in Widerspruch mit seiner eigenen bessern Erkenntniß, mit dem von ihm sonst befolgten Gewissensgrundsatze. Hat er doch selbst erklärt, daß es in der protestantischen Kirche nicht bloß gelte, äußere Zucht und Ehrbarkeit, sondern innere Frucht und Sittlichkeit zu begründen **). Er war allerdings der Meinung — und darin wich er in theilweiser Uebereinstimmung mit Zwingli von Luther ab — daß das Gesetz auch sittlich zu machen vermöge ***). Aber er ließ dabei außer Acht, daß nicht das Gesetz als solches, die äußere Formel, sondern der vom Subjekt frei angeeignete lebendige

---

gile s'approuvent estre chretiens par saincteté de vie. Car comme la doctrine est l'âme de l'Eglise pour la vivifier, aussy la discipline et correction des vices sont comme les nerfs pour maintenir le corps en son estat et vigueur.

*) Vgl. die Schilderung bei Stähelin, a. a. O., 365 ff.

**) Inst. II., 8, 6.

***) A. a. O.: Non ad externam honestatem modo, sed ad interiorem spiritualemque justitiam hominis vitam in lege informari . . . Nam quum (Deus) sit spiritualis legislator, animae non minus quam corpori loquitur.

Geist desselben, um mit Zwingli zu reden, der heilige Geist als der Urheber des Gesetzes, die sittlichen Wirkungen hervorbringt. Es ist ein Zeichen der unsichern Haltung Calvins in der Gesetzeslehre, daß er bald Luthern, bald Zwingli folgt, Luthern, wenn er das Evangelium als die Kunde von der in Christo erschienenen Gnade, den Trost der geängstigten und beklommenen Gewissen *), Zwingli, wenn er die Einheit des Gesetzes mit dem Evangelium behauptet **). Es ist ächt protestantisch, wenn er das Evangelium als die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit faßt, und eben darum als die vollkommene Gottesoffenbarung. Aber nur schärfer tritt dann der Widerspruch zwischen seiner harten Gesetzeszucht im Leben und seiner evangelischen Milde in der Theorie hervor. Wenn nur die göttliche Selbstmittheilung in der Person Christi die wahre Erfüllung des Gesetzes und Evangeliums ist, wie soll denn wahre Frömmigkeit und Sittlichkeit aus Kirchenzucht entspringen, wozu denn die Quälereien, mit welchen Calvin Gläubige und Ungläubige heimgesucht hat?

Die Heilssubstanz des evangelischen Protestantismus ist demnach in der Selbstmittheilung der Liebe Gottes zu den Menschen vermittelst des Personlebens Christi erschienen. Der Gott des Gesetzes ist der Gott des Schreckens, der keinen Menschen zufriedenstellen kann. Dagegen, daß der wahrhaftige Gott ein solcher Gott sei, erhob Luther zuerst Protest. Die biblische Vorstellung von einem zürnenden Gott wollte er damit nicht aufgeben. Allein das wahre Wesen Gottes offenbart sich ihm nicht im Zorn, d. h. in der unerbittlichen Forderung. Die Gerechtigkeit Gottes, welche das Böse verwirft, den Bösen verdammt, ist nicht der adäquate Ausdruck für das Wesen der göttlichen Heilsoffenbarung. Der Protestantismus hat Gott auf seinem Gewissensstandpunkt wieder erkannt als wesentliche Liebe. Das Ziel der Weltschöpfung ist die Welterlösung, nicht das Weltgericht. Calvin — ein Punkt, auf den wir bei der Beleuchtung seiner Erwählungslehre zurückkommen werden — ist zu diesem wesentlich-pro-

---

*) Inst. II., 9, 2.

**) Ebend., 10, 2.: Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit, administratio tamen variat. Vgl. auch 12, 13: In eo elucet Dei constantia, quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit. Eigenthümlich ist die Bemerkung Calvins (Opera II., 360), wo er von der heil. Schrift sagt: nibil aliud est quam simplex legis expositio.

testantischen Gottesbegriffe unter allen Reformatoren am wenigsten hindurchgedrungen. Seine Gotteslehre bewegt sich meist in der Region der göttlichen Gerechtigkeit. Nur bei der Darstellung des Erlösungswerkes begreift er Gott auch als Liebe.

---

§ 47.
Die Verirrungen des subjektiven Gesetzeseifers.

Anders verhält es sich mit der subjektiv-gesetzlichen Richtung, welcher Carlstadt und die Zwickauer Propheten zuerst im Protestantismus Eingang zu verschaffen suchten, die in der Sekte der Wiedertäufer allgemeinere Ausbreitung erlangte, in Münster die Orgien eines sinnenberauschten Fanatismus feierte, in Thomas Münzer auf Vernichtung jeder selbstständigen religiösen Ueberzeugung, aller Ursprünglichkeit im Glauben, Denken und Handeln ausgegangen war. Wenn man alle Thorheiten, Ausschweifungen und Greuel an den Blicken vorübergehen läßt, welche innerhalb der ersten zwanzig bis dreißig Jahre das Reformationswerk befleckten, so ist man verlegen, die Frage zu beantworten: wie denn so Entsetzliches dem Anscheine nach aus dem Gewissens- oder Schriftgrundsatze des Protestantismus habe hervorgehen können? Eine besonders eigenthümliche subjektiv-gesetzliche Abart des Protestantismus sind die Täufer. Bullinger als Augenzeuge schildert sie, wie sie eine neue Möncherei anrichten, den Schein eines geistlichen Lebens führen, wenig lachen, viel seufzen, fröhliche Gesellschaft meiden, Tänze und Hochzeitsgelage verabscheuen, mit ihrer Phantasie in nebelhaften Visionen und Träumen herumschweifen. In Betreff der Zukunft sind sie „voll Angst, Noth, Blitz, Donner, Plag, Schwert, Greuel, Jammer, Teufel, Tod, Hölle, Verderben und Vernichtung. Ihr Geist ist ein feindseliger, zornmüthiger, melancholischer, saturnischer und martialischer, zu Verzweiflung und Verstörung viel geschickter, denn zu rechtschaffener Stärkung in Unterrichtung und kreucht viel eher von unten herauf, als daß er von oben herab gesandt wird." Ihr Gott ist ein wirklicher Zorngott „welcher den Menschen bis zum jüngsten Tage den Himmel noch verschlossen hat"*).

In Thomas Münzer hat der Fanatismus des subjektiven Ge-

*) Vgl. Bullingers Schriften: Von dem unverschampten frevel, ergerlichen Verwirren und unwahrhaften lere der selbsgesandten Wiedertöuffern, 1 f., 2 ff.; der Wiedertöuffer Ursprung u. s. w., 9 ff.; ein bericht der Zinsen u. s. w., 147.

setzeseifers die Linie der gesunden Vernunft vollständig überschritten. Keine Erbarmung mit den Abgöttischen, sein Wahlspruch. Die losen faulen Christen soll man ausrotten. Luther mit seiner Gnadenpredigt heißt das „geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg"; von den „sanftlebenden Brüdern und Leisetretern" will der blutgierige Sendbote des Gerichtes nichts wissen. „Das Gesetz wird die Gottlosen umstürzen." Mit Büchsen will er schelten, mit Gott über die Gottlosen donnern im Himmel. Der Protestantismus ist in Münzers Augen ein Blutgericht über die (nach seiner Vorstellung) Verworfenen, die Biblia dazu geschaffen zu tödten, Christus ein bitterer Christus. Wer den nicht will, höhnt er, mag sich an Honig zu tod fressen. Die Lehre von der rechtfertigenden Gnade ist „eitel sophistisch und gedichtet", die evangelische Theologie „eine faule wurmstichige alter Phantasten". Keine Ahnung von einem Gott der Liebe; die Gerechtigkeit muß den Unglauben erwürgen *). Zu noch wildern Ausschweifungen führte der Fanatismus des Buchstabens den Priesterkönig Johann von Leiden zu Münster. Die subjektive Gesetzesschwärmerei hat sich hier als theokratischer Absolutismus entpuppt. Johann von Leiden, als unbeschränkter König über Leiber und Gewissen, auf dem Haupt die Krone vom feinsten Golde, an der Seite einen Degen mit goldener Scheide, den Hals mit einem goldenen Halsband und der goldenen mit zwei Schwertern durchstochenen Weltkugel geschmückt, in Blut und Wollust gebadet, ist das grauenhafte Urbild der vom Gewissen gelösten, von der evangelischen Liebe verlassenen, ungezähmter theokratischer Gesetzeshärte verfallenen, Subjektivität. Diese entsetzlichen Verirrungen sind Alles eher, als Ausflüsse des protestantischen Geistes. Vielmehr sind sie eine Karrikatur des römisch-katholischen Systems unter dem Aushängeschilde der protestantischen Freiheit. Wo das katholische System mit seiner geschichtlichen Vergangenheit bricht und in die Luft gestellt wird, da hat der Gewissensdruck keine Grenzen, die Verfolgung der fremden Ueberzeugung keinen Zügel mehr. Da schlägt die selbstquälerische Askese in ihr Gegentheil, den üppigen

*) Strobel, Leben, Schriften und Lehren Thomas Münzers, 19, 54, 101, 169 f., 195; Bensen, Geschichte des Bauernkrieges, 502; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, I., 974; Seidemann, a. a. O.

**) Vgl. vorzüglich die Erzählung des Augenzeugen Heinrich Dorp: Wie das Evangelium zu Münster erstlich angefangen u. s. w., und Hast, Geschichte der Wiedertäufer, 320 ff.

Fleischesgenuß, um. Man wird in Münster sofort an die spanischen Ketzerblutgerichte, an die heimlichen Wollustgräuel bigotter Mönche und Nonnen erinnert. Der Protestantismus selbst vertritt immer den freien Gewissensstandpunkt, und mit diesem ist der Rückfall in, das Gewissen peinigende und bedrängende, Institutionen unverträglich. Wo sich daher auf dem reformatorischen Kirchengebiete die Neigung zu Glaubens- und Gewissenszwang zeigt, kommt hierin ein Abfall vom protestantischen Princip nach dem römischen Katholicismus hin zu Tage. Daß die Reformation die Substanz des Christenthums theils noch in gesetzlicher Form sich zum Bewußtsein brachte, theils dem Gesetze neben dem Evangelium keine Bedeutung mehr beizulegen wußte, daß sie zwischen übertriebenen Zuchteinrichtungen und drohender Auflösung aller Bande der Zucht hin und her schwankte: das ist eine Thatsache, für welche der römische Katholicismus die letzte Verantwortlichkeit zu tragen hat.

Zweites Kapitel.

Die Person Christi.

---

§ 48.

Christus in der katholischen Tradition.

Aller Verirrungen nach der gesetzlichen Richtung hin ungeachtet, hielten die Reformatoren doch den Grundgedanken des Evangeliums unerschütterlich fest, daß das Heil der Menschheit in der Person Jesu Christi thatsächlich geoffenbart und dargeboten sei. Keine Gesetzesinstitution vermag sie zu ersetzen, keine Lehrformel zu vertreten. Die Persönlichkeit Christi ist darum der Mittelpunkt aller protestantischen Heilsaufstellungen; in Christus ist die Heilswahrheit zur Wirklichkeit geworden. Deßhalb ist auch für die Darstellung des Wesens des Protestantismus die Frage nach der Bedeutung, welche der Person Christi vom Gewissensstandpunkte aus zukomme, von der höchsten Wichtigkeit.

Unstreitig war in dieser Hinsicht die Anwendung des Gewissensgrundsatzes besonders geboten. In keinem Punkte zeigte das katholische Kirchenthum eine größere Verdunkelung der evangelischen Wahr-

heitssubstanz. Eine vom Gewissen geleitete Betrachtung der Person des Welterlösers gab es dort nicht mehr. Die Kirche hatte mit allem Aufwande ihrer Kraft und Kunst das christliche Leben in seinen verschiedensten Bezügen gesetzlich zu regeln versucht; sie war demselben auch an seine Herzwurzel gegangen. Christus war innerhalb des mittelalterlichen Katholicismus eigentlich nur noch in so weit vorhanden, als ihn der Priester reproducirte. Seine geschichtlich lebendige Persönlichkeit war in der phantastischen Symbolik der Messe verschwunden. Sie war in das enge Gefäß angeblicher Mysterien eingeschlossen, dem öffentlichen gemeindlichen Verständnisse entzogen, in das Wundergebiet mythologisirender Thaumaturgie versetzt. Ueber dieser Wunderwelt waltete mit göttlicher Vollmacht der Priester; nur er besaß den Zauberschlüssel zu dem Heiligthum in geweihter Hand, er selbst eine Fortsetzung Christi, den er täglich vermittelst der Consecrakration substanziell wieder erzeugte*).

Eine solche Vorstellung von der Person des Welterlösers, für welche jede urkundliche Bürgschaft mangelt, die völlig in das Interesse hierarchischer Gewissensbevormundung verschlungen ist, war nur durch eine jahrhundertlange Unterdrückung der Gewissen in ihrem Verhältnisse zur Schrift und zur Kirche möglich geworden. Freilich hat auch der Protestantismus aus Furcht vor einem radikalen Bruche mit der alt-kirchlichen Lehrüberlieferung, sich die Rückkehr zur vollen Wahrheit in diesem wichtigen Punkte verschlossen. Der Keim der phantastisch-mythologischen Christuslehre des mittelalterlichen Katholicismus war schon während der frühern Lehrstreitigkeiten der Christenheit durch Synodalentscheidungen, bei welchen Hofintriguen und Parteileidenschaften den Ausschlag gaben, gepflanzt worden. Die Wesensbeschaffenheit der Person des Erlösers hatte in kirchengesetzlichen Formeln einen Ausdruck gefunden, wobei ein doppeltes Interesse Befriedigung erheischte. Auf der einen Seite konnte nicht geläugnet werden, daß Jesus Christus wie jeder andere Mensch geboren war, menschlich sich entwickelt, fortgebildet, gearbeitet, gekämpft, gelitten hatte, gestorben war. Auch war leicht einzusehen, daß, mit dem Aufgeben ihrer ächt menschlichen Beschaffenheit, die Person Christi in die Wunderwelt der Phantasie versetzt wurde, daß Christus damit aufhörte, der die Menschheit wirklich vor Gott vertretende Erlöser zu sein. Aber gleichwohl

---

*) Catech. Rom. II., de Sacr., 4, 9: Panis et vinum — confecta consecratione vere est corporis et sanguinis Domini substantia.

erschien als noch viel größeres Bedürfniß das zweite, Christum mit schlechthin göttlicher Wesensbeschaffenheit ausgerüstet zu denken. Wie konnte die schlechthinige Autorität des Christenthums, entgegen jüdischen und heidnischen Bestreitern, in überzeugenderer Weise dargethan werden, als wenn sich zeigen ließ, daß er als wesensgleicher Stellvertreter der Gottheit, und mit allen Eigenschaften derselben geschmückt, sein irdisches Heilswerk vollbracht habe? Die judenchristliche Geistesrichtung, von Hause aus abstrakt monotheistisch, sträubte sich allerdings gegen die Annahme, daß Jesus Christus „wahrer Gott" gewesen sei; es entwickelte sich zwischen ihr und der heidenchristlichen, welche jenen abstrakten Monotheismus nicht theilte, ein Kampf auf Leben und Tod, in dem die erstere unterlag. Waren doch die Heiden gewohnt, sich ihre Götter als Menschen vorzustellen; erschien ihnen doch das Göttliche in der Form des Natürlichen und Endlichen am nächsten und wirklichsten. Deßhalb mangelte auch der Gottesidee im Heidenthum der Heiligkeits-Charakter; das Göttliche war mit den Schwächen des menschlichen Entwicklungsprozesses behaftet, gegen die Versuchungen der Leidenschaft und die Neigungen der Sinnenlust nicht gesichert.

Vor ähnlicher Verirrung war das Christenthum durch den Heiligkeits-Charakter Gottes geschützt. Das Göttliche auch in der Person Christi erschien den Heidenchristen als Inbegriff schlechthiniger Vollkommenheit. Aber gerade in Folge hievon ergab sich bei den Lehr-Aufstellungen über die Wesensbeschaffenheit der Person des Erlösers ein innerer Widerspruch, der zu einem Prinzipienkampfe zwischen Nestorianismus und Eutychianismus führte, und durch vermitteln wollende Formeln geschlichtet werden sollte, welche die auf diesem Wege unauflöslichen Schwierigkeiten anscheinend wohl verdeckten, aber nicht überwanden. Auf dem chalcedonischen Concil (451), welches bis heute allgemeinkirchliche Geltung in Betreff seiner Grundbestimmungen über die Wesensbeschaffenheit der Person Jesu Christi besitzt, wurde als kirchliches Lehrgesetz festgestellt, daß Christus Beides, wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person, gewesen sei, ohne daß seine göttliche Natur in ihren Eigenschaften durch die menschliche, die menschliche in ihren Eigenschaften durch die göttliche verkürzt worden wäre. *). Ehrliche Gewissen und scharfe Geister haben sich bei diesem Lösungsversuche, durch welchen in der Person Christi zusammengedacht wird, was sonst in

*) Vgl. meine christl. Dogmatik II., 662 ff.; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, I., 778 f.; Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte, § 43.

der Persönlichkeit Gottes und des Menschen sich ausschließend vorgestellt wird, niemals beruhigen können. Aber für Beruhigung ward durch kaiserliche Strafartikel gesorgt; den „Ketzern" wurde das Handwerk gelegt, und die „Kirche" hatte ungestörten Spielraum, den Christus der chalcedonischen Formel für ihre hierarchisch-theokratischen Zwecke auszubeuten. Er ist zum Christus der Brodverwandlung in der Messe geworden, den die Priester in ihrer Hand „machten", wie die Doktoren von Chalcedon ihn mit ihren Köpfen gemacht hatten.

---

§ 49.

Die Christuslehre Luthers.

Ohne Zweifel ist es Luthern niemals in den Sinn gekommen, mit den chalcedonischen Bestimmungen in Betreff der Wesensbeschaffenheit Christi zu brechen. Umgekehrt war er seiner vollen Uebereinstimmung mit der hergebrachten Christuslehre gewiß. Ueber den dritten Artikel der Augsburger Confession war es zwischen Katholiken und Protestanten niemals zum Streit gekommen *). Luther betrachtete Nestorius und Eutyches als gleich verdammliche Ketzer **). Er bekennt freilich gleichzeitig den sehr beschränkten Umfang seines kirchengeschichtlichen Wissens; mangle es doch an glaubwürdigen Quellen für die Kirchengeschichte von dem fünften Jahrhundert an, und sei es doch schlimm genug, daß man „nu fort fast des Papsts und der Seinen Historien gläuben müsse, welchen zu gläuben aus trefflichen merklichen Ursachen sehr mißlich sei ***)." Bei diesem sceptischen Verhalten Luthers zu den Urkunden der alten Kirchengeschichte ist es um so auffallender, daß er der naiven Meinung ist, die vier ersten ökumenischen Concilien hätten „keinen neuen Artikel des Glaubens gestellet". Die Uebereinstimmung der von ihnen sanktionirten christologischen Lehrbestimmungen mit der h. Schrift, insbesondere dem Evangelium Johannis, setzte er ohne Weiteres voraus, und verfiel damit einem fast un-

---

*) Vgl. Apologie, 52.

**) Erl. A., Bd. 25, 319 (Von den Conciliis und Kirchen): Darum sind sie beide, Nestorius und Eutyches, mit ihrem Irrthum und Verstand billig verdampt.

***) A. a. O., 310: Denn sie bis daher alles zu sich gezogen, und ihre Majestät so schändlich erlogen, und noch immerfort lügen, daß niemand kann sein Gewissen drauf bauen."

verzeihlichen Irrthum. Gleichwohl blieb er im Grundsatze dem Gewissensstandpunkte treu. Concilien dürfen nichts Neues im Glauben setzen, d. h. nichts, was nicht im Worte Gottes Grund hat und durch das Gewissen bestätigt wird. Solche Kirchenversammlungen, „welche außer der Schrift sind", bezeichnet er kurzweg als „Kaiphas-, Pilatus- und Herodes-Concilia", und in Betreff aller von Synoden über den christlichen Glauben und das christliche Leben ausgegangenen oder noch auszugehenden Bestimmungen erklärt er: „Wohlan, ich achte mein Gewissen frei, daß kein Concilium Macht habe, neue Artikel des Glaubens zu setzen;" es hat nur Macht, nicht aus der Schrift geschöpfte Artikel zu verdammen *). Das auf einem Concil geltende Recht ist Gottes Wort, das Reich — Gottes Kirche, der Richter beider Amtmann oder Diener **). Demzufolge ist es keinen Augenblick zweifelhaft, daß Luther auch die Beschlüsse der vier ersten ökumenischen Concilien verworfen, so wie er sich von ihrer Schriftwidrigkeit überzeugt hätte. Ein Verfahren, wornach die Gewissen auf die ältesten Symbole ohne Weiteres verpflichtet werden, ist ganz und gar unlutherisch; es ist dagegen lutherisch und protestantisch, alle überlieferten kirchlichen Lehrbestimmungen darauf anzusehen, ob sie mit Gewissen und Schrift übereinstimmen oder nicht; das Recht der Prüfung, namentlich der drei ältesten Symbole (des apostolischen, nicänischen, athanasianischen), kann keinem Protestanten verwehrt werden.

Aus dem Umstande, daß Luther sich an die altherkömmlichen Lehrbestimmungen in Betreff der Person Christi für gebunden erachtete, erklärt sich nun aber, weßhalb seine Lehre von der Person Christi nicht frisch aus dem Gewissens- und Schriftgrundsatze herausgearbeitet ist. Dennoch ist sein Verhältniß zur christologischen Lehrtradition kein kirchengesetzlich bindendes, und mit Recht ist die Bemerkung gemacht worden, daß er in seinen christologischen Anschauungen einen beachtenswerthen Schritt über die alt-kirchliche, namentlich auch die mittelalterlich-scholastische, Vorstellung von der Person Christi hinaus gethan hat. Schon in einer 1515 gehaltenen Weihnachtspredigt verläßt er den hergebrachten christologischen Ideenkreis ***). Die Art seiner Beweisführung erinnert zwar noch an seine scholastischen Studien und seine Gedanken

*) A. a. O., 333 ff.

**) Ebend., 343.

***) Es ist eine wirklich gehaltene Predigt, keine Abhandlung, wie Dorner (Entwicklungsgeschichte II., 2, 1, 531) anzunehmen scheint; bei Löscher I., 231 ff. Dorner hat ihre Bedeutung überschätzt.

sind von Unklarheiten nicht frei. Dagegen entwickelt er denselben Unterschied zwischen „innerem" und „äußerem" Worte, freilich in anderm Zusammenhange, den wir bei Zwingli kennen gelernt haben. In Gott ist ewige immanente Bewegung; er bringt sich denkend selbst hervor, und bleibt in dem Gedachten sich selbst gleich. In der Anwendung auf die altkatholische Trinitätslehre ein bedenklicher Satz, da vermöge unendlicher Gedankenbewegung in Gott unzählig viele Gedanken aus Gott hervorgehen müßten, es mithin unendlich viel göttliche „Personen" gäbe. Aus dem aristotelischen Satze von der Identität der Bewegung mit dem Beweger wird auf die Identität des in Gott Hervorgebrachten mit dem Hervorbringenden, d. h. des Wortes mit dem Vater, geschlossen. Damit sollte bewiesen sein, daß der Sohn Gottes dem göttlichen Wesen, das göttliche Wesen dem Sohne gleich ist, wozu noch, ähnlich wie bei Liebner, der Geist kommt, um das bewegende und bewegte Prinzip zur Ruhe zu bringen *). Obschon diese Ausführung schon deßhalb an sich von geringer Bedeutung ist, weil sie nicht durch ein Bedürfniß des Gewissens, sondern durch die Formeln der aristotelischen Logik bedingt ist: so bricht gleichwohl durch die „Moral", oder Anwendung, ein reformatorischer Gedankenblitz hindurch. Das Wort bleibt nicht ein ausschließlich bewegungsloses in Gott; der göttliche Gedanke theilt sich selbst mit; das Wort wird lebendig, kann darum auch aus sich herausgehen und Fleisch werden, das Bewegte (das Fleisch) ist nach dem aristotelischen Satze mit dem Bewegenden (Gott) wesensgleich. Dadurch, daß Gott Mensch wird, wird der Mensch Gott **).

Schon hier also in Luther die, nicht aus Aristoteles, sondern aus eigener Heilserfahrung geschöpfte Ueberzeugung, daß das Heil nicht durch kirchliche Vermittelung, sondern durch göttliche Lebensbewegung in den Menschen kommt, daß es eine göttliche Realität ist und substantielles göttliches Leben dem Menschen als das höchste Gut mittheilt, ohne ihn substantiell zu verwandeln ***). Aber auch hier schon die Gefahr, die göttliche Seite in der Person Christi auf

*) A. a. O., 241: Quia Spiritus S. finis est emanationis Dei; imo dum semper ex Patre profluit motus i. e. filius, semper ex utroque provenit quies, in qua et mobile et motus finitur.

**) Nom ideo verbum fit caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus.

***) Ita nec nos, qui sumus caro, sic efficimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem

eine Weise der menschlichen überzuordnen, daß weder in Christo, noch in der von ihm bestimmten Menschheit, die menschliche Seite ihre Selbstständigkeit behauptet. Unverkennbar ist Luther in seinen christologischen und trinitarischen Anschauungen noch von den Ideen der katholischen Mystik beherrscht, und es wird deßhalb der lutherischen Christuslehre noch immer außerordentlich schwer, das Gewissensbedürfniß des Protestantismus auf christologischem Gebiete zu befriedigen.

Uebrigens hatte Luther erst in Folge des Abendmahlsstreites eine bestimmte Veranlassung, seine Christuslehre im Zusammenhange zu entwickeln*). Im Wesentlichen hat er die schon im Jahr 1515 vorgetragene Ansicht, daß in der Person Christi die Menschheit selbst Gott geworden, und, ohne in das Wesen Gottes sich verwandelt zu haben, doch vollen Antheil an demselben und dessen Eigenschaften habe, nur weiter ausgeführt, wozu ihn die gegnerische Behauptung, daß Christus „dem Fleische nach nichts nütze, als Mensch endlich, und nicht in den Elementen des Abendmahles substantiell gegenwärtig sei", veranlaßte. Mit Luthers Christuslehre steht und fällt seine Abendmahlslehre und umgekehrt. Er hat seine Anschauung von der Wesensbeschaffenheit Christi zuerst in seinem „Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" (1526) genauer dargelegt. Hierbei handelte es sich um den Nachweis, daß Christi Leib und Blut im Brod und Wein wahrhaftig gegenwärtig sei. Luther gesteht offen, daß dieses Problem ihn bis jetzt noch wenig beschäftigt, daß er lieber davon, „wie man deß, so man bräucht, recht glauben soll, welches auch das beste sei," gehandelt habe**). Nur die Angriffe, welche die Vorstellung einer wesenhaften Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen erlitten, bewogen ihn, seine Stimme für eine an sich geringfügige Sache zu erheben. Indem sich Luther für die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Abendmahlselementen erklärte, fühlte er auch das Bedürfniß einer theologischen Begründung seiner Vorstellung. Der dogmatische Gesichtspunkt ist daher

---

ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum, sed etiam esse dicimur.

*) Daß Luther schon lange vor dem Abendmahlsstreit (Dorner, a. a. O., 368) seine christologische Grundanschauung ausgebildet hatte, ist nicht richtig; so völlig ausgebildet erscheint sie erst in seinen spätern Jahren, immer getragen von der im Abendmahlsstreite erhaltenen Grundbestimmtheit.

**) Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister, 1526, Erl. A., Bd. 29, 329.

im Abendmahlsstreite der entscheidende, der exegetische mehr der beiläufige.

Was Luther insbesondere an den Gegnern tadelt, ist, „daß sie mit ihren Gedanken nachfahren und es für ein ungeschickt (widersinnig) Ding halten, daß Christus in Brod und Wein sein, in der Welt so weit ausgebreitet, von einem jeglichen sollte gegessen werden können." Die gegnerischen Bedenken waren einer von der lutherischen verschiedenen Grundvorstellung in Betreff der Personbeschaffenheit Christi entsprungen. Die Annahme, daß Christus eine wahre menschliche Natur und doch einen im Universum verbreiteten Leib habe, erschien ihnen widerspruchsvoll. Luther, von seinem Vorstellungskreise aus, war freilich mit allen Einreden bald fertig. Wer aus den Stiftungsworten den rechten Glauben schöpft, meint er, der glaubt also: „Gott gebe, Christus krieche in's Brod oder Kelch, oder worein er will, wenn ich die Wort habe, will ich nicht weiter sehen noch gedenken; was er sagt, das will ich halten. So wickelt es sich in's Wort, lässet sich nicht davon weisen, wird auch dadurch erhalten*)." Zu wiederholten Malen versichert er: „darum bleiben wir stracks bei den Worten, und thun darnach Augen und Sinne zu". Allein diese Berufung auf den Buchstaben gab in Luthers Seele nicht den Ausschlag. Ein so unwissender Schrifterklärer war er nicht, daß er der Meinung gewesen, die Stiftungsworte des Abendmahls ließen — exegetisch betrachtet — schlechterdings keine sinnbildliche Deutung zu. Was ihn an der gegnerischen Ansicht zu Zornausbrüchen entflammte, waren nicht ihre exegetischen Ausführungen, sondern ihre dogmatischen Voraussetzungen. Daß die Gegner eine substantielle Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen für unvereinbar mit einer richtigen Auffassung von der Person Christi hielten, das verletzte ihn tief. In seiner Polemik behandelt er sie als vulgäre Rationalisten. Gott ist ja auch herabgestiegen in den Leib der Maria; der alle Welt speiset, erhält und beschließt, ließ sich ja auch speisen und beschließen von dem Schooße der Jungfrau. Ist etwa der gekreuzigte Christus nicht Gott, weil es der Vernunft nicht einleuchtet**)?

Luther nimmt keinen Anstand, Christum, und zwar im Zustande seiner tiefsten Erniedrigung, als Gott zu bezeichnen. In seiner tiefsten Erniedrigung besaß er die Unumschränktheit des göttlichen Wesens.

*) A. a. O., 331.
**) Ebend., 332.

Wie viel mehr noch in seiner gegenwärtigen Weltherrschaft „über alle Creatur, Sünd, Tod, Leben, Welt, Teufel und Engel"! Der anfänglichen Voraussetzung, daß Christus nach seiner leiblichen Seite durchs Wort in die Abendmahlselemente hineingesprochen worden, bedurfte Luther eigentlich gar nicht. Seine dogmatischen Vorstellungen reichten hin, um die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle zu begründen. „Wir gläuben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sei gesetzt über alle Creaturen und alle Ding erfülle". Nicht nur nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ist er ein Herr aller Ding, hat er alles in der Hand, ist er überall gegenwärtig. Er ist über alle, in allen, außer allen Creaturen. Man mag ihn finden im Stein, im Feuer, im Wasser, im Strick, wie er denn gewißlich da ist, und nur deßhalb da nicht gesucht werden soll, weil er es durch kein Wort befohlen hat, sich ins Feuer oder Wasser zu werfen, oder an einen Strick zu hängen. Himmel und Erde ist sein Sack; wie das Korn den Sack füllet, also füllet er alle Ding; in unendlich vielen Theilen kann er sich dennoch ganz und ungetheilt austheilen. Warum sollte er sich nicht auch in's Wort und durch's Wort in's Brod fassen können *)?

Diesen Aeußerungen zufolge nahm Luther keine spezifische, und durch einen spezifischen göttlichen Wunderakt bewirkte, Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle an. Weil er überall, in jedem Ding, auch im Stein, Feuer, Strick gegenwärtig ist, darum ist er es auch in den Abendmahlselementen; freilich will er ausschließlich in diesen „gesucht" werden. „Nicht, daß er sonst nicht auch anderswo mit seinem Leib und Blut sei; denn er ist ganz mit Fleisch und Blut in der Gläubigen Herzen **)". Luther geht von der altkirchlichen Voraussetzung der Zweinaturenlehre aus, und wendet sie in neuer, wissenschaftlich unklarer, mit dem Gewissensgrundsatze unverträglicher Weise an. Daß Christus wahrer Gott nach seiner göttlichen, wahrer Mensch nach seiner menschlichen Natur sei, das steht ihm nach der hergebrachten Kirchenlehre fest; und er möchte auch das Verhältniß zwischen beiden Naturen nach seinem Gewissensbedürfnisse bestimmen. Demgemäß wünscht er die Menschheit Christi der Gottheit möglichst nahe zu bringen. Fühlt doch die menschliche Natur, je bewußter sie ihrer Sündhaftigkeit wird, um so tiefer das Bedürf-

---

*) A. a. O., 336—339.

**) Ebend., 343.

niß ihrer Wiederherstellung aus der substantiellen Fülle göttlichen Wesens. So wahr das Gewissensbedürfniß nach Gott ist, so wenig gelingt es Luthern, die beiden Naturen in Christo zu einem ächt menschlichen Bilde von der Person Christi zu vereinigen. Wenn die herkömmliche Theologie das Wesen der göttlichen und der menschlichen Natur als unvereinbar erklärte und gegen jede Wesensvermischung des Schöpfers mit dem Geschöpfe protestirte, wenn sie mit dem Aufgeben des fundamentalen Unterschiedes zwischen beiden Naturen die Realität des menschlichen und des göttlichen Faktors gefährdet glaubte: so folgte sie einem richtigen Instinkte. Daß Luther jenen fundamentalen Unterschied nicht beachtete, daß er die Gottheit der Menschheit in einer Weise sich mittheilen ließ, wodurch die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem verwischt wurde, ist nicht zu läugnen. Um diese Ausschreitung Luthers zu entschuldigen, hat man ihn zum Vorläufer der modernen Idee eines gottmenschlichen Werdens in Christo zu machen versucht *). Dieser Versuch mußte um so mehr mißlingen, als Luther der festen Ueberzeugung ist, daß die Gottheit vom Augenblicke der Menschwerdung an der menschlichen Natur Christi die ganze Fülle ihrer Eigenschaften mitgetheilt habe. Im Wesentlichen steht Luthers Christuslehre auf mittelalterlich katholischem Grunde. Die wahre Menschheit wird mit der „unverkümmerten" Gottheit in der einen Person des Erlösers von ihm auf so unvermittelte Weise verknüpft, wie dies nur einem an den abstrakten Supranaturalismus der Kirchenlehre von Jugend an gewöhnten Verstand möglich war.

Darum vermochte auch in der Christuslehre des Gewissensbedürfniß Luthers nicht durchzudringen. Das Gewissen bedarf des göttlichen Heiles in menschlicher Wahrheit und Wirklichkeit. Eine allmächtige, allgegenwärtige, allwissende Menschheit gehört nicht mehr dem Gebiete der Wirklichkeit an. Durch die kirchliche Zweinaturenlehre, insbesondere durch die Uebertragung absoluter Eigenschaften auf die menschliche Natur Christi, wurde die Person Christi in Wirklichkeit aus dem geschichtlichen Zusammenhange mit der übrigen Menschheit herausgenommen, und das Bild des Erlösers aus einem Gegenstand des Trostes für zagende Gewissen ein Gegenstand des Zweifels für gewissenhafte Denker. In den christologischen Vorstellungen Luthers schimmert mehr

---

*) Dorner, a. a. O., 564.

der Mönch, der Zögling Taulers und der deutschen Theologie durch, als der Reformator. Allein das mittelalterliche Mönchsthum wie die mittelalterliche Mystik sind mit dem Protestantismus unvereinbar. Von diesem Standpunkte aus sind die christologischen Anschauungen Luthers vom Jahr 1526 folgerichtig. Weil die menschliche Natur Christi vermöge ihrer Vereinigung mit der Gottheit an und für sich vollen Antheil an den göttlichen Eigenschaften, und darum an dem göttlichen Wesen selbst, hat: darum ist der Leib Christi, in gleicher Weise wie die Gottheit, an jedem Punkte des Universums zugegen. Eine solche Gegenwart ist auf dem Standpunkte der Zweinaturenlehre selbstverständlich; sie läßt von der Menschheit Christi nichts stehen als den abstrakten Begriff. Die Menschheit ist thatsächlich in die Gottheit zurückgegangen und der Zweifel gerechtfertigt, ob, wer so ganz Gott, überhaupt jemals wirklich Mensch gewesen sein könne?

Diesem Zweifel sollte durch die Erklärung begegnet werden, daß die Menschheit Christi nicht nur während seines Erdenlebens sich als solche bewährt habe, sondern im Zustande seiner Erhöhung unverkümmert fortbestehe. Allein was hilft es, eine Thatsache zu behaupten, wenn zugleich mit ihr Unvereinbares behauptet wird. Es fragte sich, ob die menschliche Natur mit göttlichen Eigenschaften sich vertrage? Ob das Wesen bleibe, wo die Eigenschaften verschwinden? So lehrte die katholische Kirche in der Verwandlungslehre vom Abendmahl. So lehrte Luther in der Allenthalbenheitslehre vom Leibe Christi. Als die Gegner aus Gewissens- und Vernunftgründen darauf beharrten, daß, wenn Christi Menschheit eine wirkliche sein solle, sie auch die Eigenschaften der Endlichkeit und Begrenztheit nicht abgelegt haben könne, half sich Luther, wie öfters*), anstatt mit Gründen, durch Witze; er spottete über „den Gaukelhimmel, darin ein gülden Stuhel stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gülden Krone, gleichwie es die Mahler mahlen" **). Allein Zwingli war nicht der Mann, der mit göttlichen Dingen gaukelte. Mit verdoppeltem Nachdrucke traf Luthern sein einschneidendes Dilemma: entweder, wenn dem erhöhten Christus keine menschliche Eigenschaft mehr zukomme, habe

*) In diesem Punkt hat Vorreiter (Luthers Ringen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution, 378 f.) bei sonstiger durchaus einseitiger und unprotestantischer Beurtheilung Luthers, nicht Unrecht.

**) Erl. A., Bd. 30, 56.

derselbe aufgehört, ein wahrer Mensch zu sein; oder, wenn er ein wahrer Mensch sei, so müsse er auch menschliche Eigenschaften besitzen. Die Consequenz trieb freilich Luthern zu nur immer exorbitantern Behauptungen fort, wie z. B., daß außer dem leiblichen Christus kein Gott sei*), woraus eine ewige Leibwerdung Christi folgte. Daß die Rechte Gottes ein sinnbildlicher Ausdruck für die göttliche Allmacht sein müsse, wird als unzweifelhaft versichert; daß der dahingegebene Leib Christi im Abendmahl dagegen ein sinnbildlicher Ausdruck für den von Christus erlittenen Kreuzestod sein könne, wird schlechterdings bestritten. Der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne verschwindet auf diesem Standpunkte völlig. Wo Christus sich leiblich manifestirt, da manifestirt sich immer Gott, so daß, wenn Christi Leib „in einer jeglichen Creatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, umb und umb, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbs da ist, nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Creaturen, denn Gott selbs mit seiner Gewalt" **). Die Stellen — Apostg. 4, 10, Ps. 118, 15, Jes. 66, 1 — werden anstatt auf Gott, ohne Weiteres auf Jesum Christum bezogen.

Solchen Anschauungen liegt nothwendig die Voraussetzung zu Grunde, daß die Person Christi mit Gott vollkommen eins ist, daß die Menschheit in Christo gänzlich aufgehört hat eine Schranke für die Gottheit zu sein. „Es ist ja unser Glaube, daß unser Herr Jesus Christus wesentlicher, natürlicher, rechter Gott sei. Wohlan, da gehet Christus auf Erden, und ist die ganze Gottheit persönlich, wesentlich in ihm auf Erden." Luther benützt die katholischen Reste in der Christologie der Gegner, um ihre Angriffe auf seine Allenthalbenheitslehre als Unfolgerichtigkeiten darzustellen. Wie sie denn Beides zusammenreimen wollten, daß Gott ganz in Christo persönlich, gegenwärtig, wesentlich sei auf Erden im Mutterleib, ja in der Krippen u. s. w., am Kreuz, Grab, und doch auch gleichwohl im Himmel in des Vaters Schooß ***)? Er zweifelt nicht nur nicht für seine eigene Person, daß Christus schon im Mutterleibe Gott war, er setzt auch bei seinen Gegnern keinen Zweifel dieser Art voraus. Hin und wieder könnte es scheinen, als denke sich Luther die beiden Naturen in einander verschmolzen, ein drittes Höheres daraus

*) A. a. O., 57.

**) A. a. O., 58 f., 61

***) A. a. O., 62.

hervorgegangen, das geworden wäre in Christo *). Allein es verhält sich in Wahrheit nicht so. Die Gottheit ist nach Luther „unbeweglich in ihr selbst"; mit ihr kann nichts vorgehen oder werden; sie kann in Wirklichkeit nicht Mensch werden. Sobald die Gottheit die Menschheit „angezogen" hat — wie sich Luther dieses Anziehen denkt, ist nicht deutlich — so ist der Menschheit Alles das eigen, was an sich der Gottheit eignet; denn Mensch und Gott sind jetzt eine Person. Gott ist nicht etwa bloß „in Christo", obwohl der Apostel sich so ausdrückt **) — sondern Christus ist Gott selbst. „Wer Christum erwürget, der hat Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget ***)".

Uebrigens hat Luther die Angemessenheit seiner Vorstellung von der unbedingten Theilnahme der menschlichen Natur Christi an den Eigenschaften der göttlichen nirgends wissenschaftlich zu entwickeln versucht. Er setzt voraus, daß Christus, der Mensch, schlechthin Gott sei, und diese Voraussetzung fließt aus dem chalcedonischen Dogma von der Göttlichkeit der Person unbeschadet der Zweiheit der Naturen. Wo er nun aber im Drange des (protestantischen) Gewissensbedürfnisses über das chalcedonische Dogma hinaus geht, bedroht er eben so sehr die Wahrheit der menschlichen Natur, als er die Wirklichkeit der göttlichen gefährdet. Wir haben bereits gezeigt, daß von dem Menschen Christus die göttlichen Eigenschaften auch im Zustande seiner tiefsten Erniedrigung ohne Weiteres ausgesagt werden. Schon im Schooße der Maria soll Christus als Mensch allgegenwärtig u. s. w. gewesen sein. Schon vor seiner Geburt soll seine Person als Gott und Mensch existirt haben. Der Einsprache der Gegner wider solche, die Menschheit, die Gottheit, das Wesen, die Persönlichkeit Christi in Frage stellenden Behauptungen hält Luther den bittern Vorwurf entgegen, daß sie Vernunftschwärmer seien, und daß wir es hier mit Wundern zu thun hätten, welche alle Vernunft zu Narren machten. Wer in wissenschaftlichem Streite das Denken sich als närrisch verbittet, der hat freilich den Streit von vornherein beendigt. Nicht nur der verklärte und erhöhte, sondern der in Erniedrigung auf Erden lebende Christus hat nach Luther „Alles unter seinen Füßen"; als Mensch ist er über alle Dinge und regieret Alles †). Man hat

*) Wie Dorner annimmt, a. a. O., 565.

**) 2. Kor. 5, 19.

***) Ebend., 63.

†) Ebend., 65.

sich neuerlich auf Aussagen berufen, nach welchen Luther die Auferstehung und Verklärung unter den Gesichtspunkt eines Werdens der Menschheit in Christo gestellt haben soll, sofern er z. B. Christum zum Herrn gemacht werden lasse. Allein, um jedem Mißverständnisse, als könne in der Person etwas werden, zu begegnen, erklärt ja Luther nachdrücklich, daß Christus von Ewigkeit her Herr über alle Creaturen sei, so daß er als Mensch nichts geworden ist, was er nicht von Ewigkeit war*). Er will also nur in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre sagen, daß die Menschheit nicht von Ewigkeit her, sondern erst von dem Augenblicke, in welchem die Gottheit die Menschheit zeitlich an sich genommen hat, in Christo Theil an den göttlichen Eigenschaften erhielt und in den vollen und ungeschmälerten Besitz der Gottheit eintrat. Daß diese Besitzergreifung auf dem Wege eines Entwicklungsprocesses vor sich gegangen, und eine völlige erst in Folge der himmlischen Erhöhung geworden sei**): dieser Gedanke liegt völlig außerhalb des Vorstellungskreises Luthers. Eine solche Annahme hätte seiner Streitführung gegen die Sacramentsgegner alle Beweiskraft entzogen. Umgekehrt schärft er jenen Gegnern ein: „er ist durch seine Verklärung nicht ein andere Person worden, sondern, wie vorhin, so auch hernach, allenthalben gegenwärtig" ***). Solche Sätze werden mit einer mehr als naiven Exegese theils aus Psalm 8. in welchem Luther Christum als Subjekt voraussetzt, theils aus dem ersten Artikel des Apostolicums begründet.

*) In der Auslegung des achten Psalmes, 1537, Erl. A. 39, 54 f., also bedeutend später als die Sendschrift wider die Schwarmgeister.

**) Dorner scheint a. a. O. die Stelle, Erl. A., 39, 55 (er citirt Walch V., 338) so zu verstehen, als ob es Luthers Meinung wäre, daß Christus erst durch die Erhöhung zum Himmel von Gott zum Herrn gemacht worden sei. Wie hätte Luther auf seinem streng orthodox chalcedonischen Standpunkte eine so völlig der modernen Theologie angehörige Ansicht äußern können, er, dem Christus schon im Mutterleibe nach der Menschheit allgegenwärtig war, und der mit diesem Argumente seine Sacramentsgegner aufs Haupt schlagen zu können meinte? Die betreffende Stelle lautet: „Von Ewigkeit ist Christus Herr über alle Creaturen, ehe er ist Mensch worden; aber da er ist Mensch worden, und eine kleine Zeit von Gott verlassen, und doch mit Ehren und Schmuck gekrönt, ist er zeitlich zum Herrn gemacht nach der Menschheit durch Offenbarung und Verklärung nach seiner Auferstehung und Auffahrt." Die Worte „durch Offenbarung" beziehen sich natürlich auf den Akt der Menschwerdung, der zugleich der Augenblick der Herrwerdung der Menschheit war.

***) Erl. A., Bd. 30, 67

§ 50.

Unhaltbarkeit der luther'schen Christuslehre.

Man kann immerhin einen Gewissenszug Luthers darin erkennen, daß er sich in dem Menschen Christus Gott schlechthin gegenwärtig denkt. Gehört es doch zum Wesen der frommen Subjektivität im Protestantismus, keine Ruhe zu haben, bis sie sich ihrer Gemeinschaft mit Gott und des ungetheilten Besitzes der Gottheit vollkommen bewußt ist. Allein dem menschlichen Subjekte muß jene Gemeinschaft gewiß, der Menschheit die Gegenwart der Gottheit verbürgt sein; der Mensch, die Menschheit sind aber in Wirklichkeit nur da, wo ihre Eigenschaften wirklich da sind. Nicht zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen erhebt sich eine unübersteigliche Kluft; denn Gott theilt sich als Schöpfer und Erlöser der Welt und der Menschheit wesenhaft mit. Aber zwischen Gott und dem Menschen liegt eine unüberwindliche Schranke. Hier ist der Punkt, wo Luther das protestantische Gewissensbedürfniß verletzte. Das Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit von Gott ist von dem Gewissensstandpunkte unzertrennlich. Dasselbe ist der Person Christi, wie die Bibel sie schildert, niemals verloren gegangen. In seiner wesentlichen Gemeinschaft mit Gott hat Christus sich gleichwohl als wahrhaft menschliche Persönlichkeit gewußt. Dadurch allein ist er der Heiland der Menschheit geworden, daß er ihr in jeder Beziehung, abgesehen von ihrer sündlichen Entwicklung, angehörte*). Luther hat wohl in der Idee die wahre Menschheit Christi behauptet; aber in der That sie aufgegeben. Während des Abendmahlstreites hat er in seinen christologischen Irrthümern sich nur immer tiefer verstrickt. Je ernstlicher die schweizerischen Gegner auf eine scharfe Unterscheidung der beiden Naturen und namentlich darauf dringen, daß auf die göttliche Natur menschliche Eigenschaften oder Thätigkeiten nicht übertragen werden, um so rücksichtsloser läßt Luther die göttliche Natur leiden und sterben; „denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands"**). Räumt er auch ein, daß die Gottheit als solche nicht leiden und sterben kann, so versichert er nur um so zuversichtlicher: „aber weil Gottheit und Menschheit in

*) Vgl. meine christl. Dogmatik II., 724.

**) Erl. A., Bd. 30, 203.

Christo eine Person ist, so giebt die Schrift umb solcher persönlicher Einikeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret und wiederumb".

Gerade an dieser Stelle läßt uns Luther tiefere Blicke in seine Christuslehre thun. Die Einsicht, daß Christus eine menschliche Persönlichkeit hat, fehlt ihm, wie der katholischen Kirchenlehre überhaupt. Die Gottheit ist in Christus personbildend; die Menschheit ist eine unpersönliche Zugabe zu der Gottheit Christi. Weil die Person wahrhaftiger Gott, darum muß man sagen, die Person, die Gott ist, leidet, oder ist gekreuzigt nach der Menschheit*). Luther will die beiden Naturen nicht vermengen. „Wir sagen nicht, daß Gottheit sei Menschheit, oder göttliche Natur sei menschliche Natur; sondern wir mengen die zwo unterschiedliche Natur in ein einige Person und sagen: Gott ist Mensch und Mensch ist Gott ... Die Person ists, die Alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andere nach jener Natur, wie das alles die Gelehrten wohl wissen." Allein, was ist die Person, Gott oder Mensch, das ist die Frage. Und wenn sie nach Luthers Annahme unzweifelhaft Gott ist, so bleibt das Problem mit seinem ganzen Gewichte stehen: wie es möglich ist, daß eine götliche Person Menschliches, d. h. mit der Absolutheit ihres Wesens Unverträgliches, erleidet?

Von den an diesem Probleme haftenden Schwierigkeiten hat Luther keine Ahnung. Noch mitten im naiven Wunderglauben des Katholicismus befangen, sieht er jeden Einwurf gegen die chalcedonische Lehre als ein rationalistisches Attentat auf die Majestät Gottes selbst an. Daß in der Person Christi die Menschheit an allen absoluten göttlichen Eigenschaften Antheil hat, außer diesem Menschen kein Gott, „wo Gott, da auch Alles durch und durch voll Christus nach der Menschheit ist, .. wo du kannst sagen: hie ist Gott, du auch mußt sagen: so ist Christus der Mensch auch da": das steht ihm fest. Es giebt keinen Ort, wo Gott wäre und nicht der Mensch. Man darf nie sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist .. „Nein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen .... und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen

*) Erl. A., Bd. 30, 204. Diese wichtige Stelle und andere ähnlicher Art hat Dorner a. a. O., 504 ff., nicht berücksichtigt. Wenn er es gethan hätte, so würde sicherlich sein Urtheil über die Christologie Luthers anders ausgefallen sein.

geht" *). Daß Christus seiner Menschheit nach im Stein, in der Thür u. s. w. ist, wird wiederholt versichert; „doch muß er noch tiefer damit in der Gottheit sein **)". Hiernach nimmt und gibt Christus (nach seiner Menschheit) keinen Raum, sondern fährt durch alle Creatur, wo er will, durch Luft, Licht, Wasser, Glas, Crystall ***). Nach der allerhöchsten Weise hat er alle Creaturen gegenwärtig für sich ganz in der Weise der göttlichen Allgegenwart. „Wir haben nur einen Gott und derselbige ist ganz und gar Mensch." Er ist an einem Ort Gott und Mensch, an dem andern Mensch und Gott †). Gott existirt seit der Menschwerdung nicht auch als Mensch, sondern lediglich als Mensch". Die Menschheit klebet jetzt also an Gott, daß sie eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher, über und außer allen anderen Creaturen sein, doch unter Gott allein." Sie kann nicht wesentlich Gott sein — denn damit wären die beiden Naturen eutychianisch vermischt — „aber sie muß persönlich Gott sein, welche auch an allem Ort, da Gott ist". Daß die Persönlichkeit das Wesen Gottes bildet, liegt dem Vorstellungskreise Luthers fern. Der Logos ist hiernach seit der Menschwerdung außerhalb der Menschheit nicht vorhanden ††), Gott kann seit dieser Zeit nur als persönlich vereinigt mit der Menschheit vorgestellt werden.

In seinen späteren christologischen Ausführungen hat sich Luther noch enger an die katholische Lehrart angeschlossen. In der Schrift „von den Conciliis und Kirchen" (1539) beschäftigt er sich mit der Frage: warum denn Nestorius verdammt worden sei, da er doch nichts Anderes gelehrt habe, als daß Christus wahrhaftiger Gott und Mensch, eine einige Person in zwei Naturen sei, wie die ganze Christenheit von Anfang an geglaubet habe? Den Kernpunkt der Streitfrage findet er in dem Dilemma, ob Gott von einem Menschen geboren werden könne, oder nicht? An Nestorius wird getadelt, daß er der Maria die Bezeichnung „Gottes Mutter" nicht habe geben wollen, wogegen von Luther erklärt wird, daß sie die rechte Gottes-Mutter und Gottes-

---

*) A. a. O., 211 f.

**) Ebd., 214: „Und so der Stein oder Thür sich nicht haben müssen ausdehnen oder breiten, noch den Leib Christi umbzäumen; viel weniger wird hie in der allerhöchsten Weise die Menschheit sich ausdehnen, ausbreiten, oder die Gottheit umbzäumen oder einziehen".

***) Ebd., 216.

†) Ebd., 223.

††) Vgl. Dorner A. a. O., 563. Anm. 54.

Gebärerin sei, daß sie Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht habe*). Allerdings behauptet er nicht, daß Maria die Gottheit Jesu gesäugt habe u. s. w.; da er aber die Menschheit Jesu für unpersönlich hielt, und Jesus mithin eine göttliche Person, d. h. als Person Gott selbst ist, so ist Gott in eigener Person von Maria wirklich geboren, gesäugt, gespeist worden**). Luther hat keine Ahnung von dem tiefern Gewissensbedürfniß, welchem Nestorius folgte, wenn er sich gegen Sätze wie: „Dort geht Gott auf der Gassen, holet Wasser und Brod, oder Gott ist von den Juden gekreuzigt", sträubte; er sieht in ihm nur einen „ganz tollen Heiligen und unverständigen Mann"***), der mit sich selbst im Widerspruch gestanden hat. Ist nun aber nicht Luther in einem schweren Selbstwiderspruch befangen, wenn er einerseits die Realität der menschlichen Natur Christi gewiß aufrichtig und ernstlich anerkennt, andererseits aber diese Realität dadurch in Schein auflöst, daß er die Menschheit Christi an der Gottheit „kleben" und die absoluten Eigenschaften mit der Gottheit ohne Weiteres theilen läßt? Nach Luthers eigener Bemerkung wäre Christus ein Gespenst, „wenn er nicht recht menschliche idiomata hätte" †). Ist denn ein allgegenwärtiger noch ein menschlicher Leib? Ist Christus ein wirklicher Mensch, wenn er als Mensch die Welt erschaffen hat, also Mensch gewesen ist vor seiner menschlichen Geburt? Möchte man da nicht, freilich in anderem Sinne, mit Luther sagen: „Das sind wunderliche Reden, ja freilich wunderlich††").

Die Grundursache der widerspruchsvollen Christuslehre Luthers ist unstreitig in seiner Abhängigkeit von der hergebrachten Trinitätslehre zu suchen. Die, gegen die herkömmliche Form dieser Lehre gerichteten, Einwürfe werden von Luthern kurzweg als ungeeignete beseitigt; man soll „nicht disputiren und klug sein wollen" †††). Das ist der Kern seiner Gegengründe.

Das Christusbild Luthers kann daher das Gewissensbedürfniß nicht wirklich befriedigen. Es fehlt ihm der ächt menschliche, geschichtliche, begreifliche Charakter. Wohl mühte sich Luther bisweilen ab, einen

*) Erl. A., Bd., Bd. 25, 309.

**) Dies gegen Dorners nicht zutreffende Bemerkung a. a. O., 540, Anm. 38. Vgl. auch meine Dogmatik II, 673 Anm.

***) Erl. A., Ebd. 310.

†) Ebd. 312.

††) Bd. 46, 33.

†††) Ebd. 39 f.

sittlichen Prozeß in der Lebenserscheinung Christi aufzuzeigen *). Allein mit den von ihm beibehaltenen altkirchlichen trinitarischen und christologischen Voraussetzungen ist eine Entwicklung im Personleben Christi unvereinbar. Wo Gott in seiner absoluten Majestät persönlich schlechthin gegenwärtig und wirksam ist: wie soll denn da noch Kampf und Versuchung möglich sein? Es ist nicht, wie Dorner annimmt, in Luthers Christuslehre „neue Weisheit" an die Stelle „der alten" getreten; alte und neue Weisheit findet bei ihm sich unvermittelt neben einander. Wo er auf die biblisch geschichtliche Gestalt des Erlösers zurückgeht und dieselbe der legendenhaften mythologischen Christusfigur des mittelalterlichen Kirchenthums entgegenhält, da erscheint er als ächter Vertreter des Protestantismus, da spricht aus ihm die Stimme des Gewissens. „So haben wir nun, daß das Kind ein natürlicher, aber unschuldiger, heiliger Mensch sei, und dasselbige alles unser sei, was es ist, hat, thut und vermag." Aber dieses natürliche und unschuldige Kind ist auch „Gott gleich", und diese Gottheit hat es von Ewigkeit her vom Vater **)."

Wohl hat er selbst gefühlt, daß sein Christusbild dem Verständnisse sich entzog, daß die innern Widersprüche sich in demselben zu einem unauflöslichen Knoten schürzten. Seine leidenschaftlichen Ausbrüche gegen die Vernunft, bei Erörterung der christologischen Frage, erklären sich psychologisch am leichtesten aus dem Gefühle des unbefriedigenden und begriffswidrigen Charakters seiner christologischen Sätze. Es ist ein unauflöslicher Widerspruch, daß in der Person Christi einerseits die unendliche Majestät Gottes mit unbegrenzter Allmacht, und andererseits die tiefste Erniedrigung unter alle Creaturen, ja selbst unter den Teufel sich manifestirt habe; es ist sogar gewissenswidrig, daß in der Person Christi die Majestät Gottes sich dem Teufel unterworfen habe ***). Contradiktorische Behauptungen wie, daß in einer Person das Höchste und Niedrigste vereinigt gewesen sei, der höchste Gott in der Krippe gelegen u. s. w., ließen sich nur mit

---

*) Vgl. Dorner, a. a. O., 553—557.

**) Ebd. A., Bd. 15., 89.

***) Enarrat. in Genes. (Opera ex. VII., 148 f.): Angeli non possunt satis laetari . . . illam ineffabilem conjunctionem et unitatem diversissimarum naturarum . . . Si sursum oculos erigunt, vident incomprehensibilem Dei majestatem supra se. Si infra respiciunt, vident Deum et divinam majestatem subjectam daemonibus et omni creaturae!

Hülfe der scholastischen Lehre von der sogenannten communicatio idiomatum einigermaßen zusammendenken; allein, wo blieb der Gewissens- und Schriftbeweis für solche Kunststücke der Scholastik? „Der gegeisselte Mensch . . . ist der höchste Gott“: das soll wahr sein, weil die Lehre von der communicatio idiomatum wahr sei. „Beides soll wahr sein: die höchste Gottheit ist die niedrigste Creatur, sie ist aller Menschen Knecht geworden, ja selbst dem Teufel unterworfen. Und umgekehrt: die niedrigste Creatur, die Menschheit oder der Mensch, sitzt zur Rechten des Vaters, ist die höchste geworden und unterwirft sich die Engel.“ Dabei ist Luther nicht etwa von der modernen spekulativ-pantheistischen Voraussetzung der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen ausgegangen. Umgekehrt ist er vollkommen überzeugt, daß die Eigenschaften beider Naturen sich schnurstracks widersprechen, daß Menschheit und Gottheit unvereinbar mit einander sind. Gerade deßhalb aber ist die Person Christi ein unbegreifliches Wunder, weil in ihr das Unmögliche möglich geworden, die menschliche Natur Eigenschaften erhalten hat, welche ihr ganz und gar widersprechen. Darum nimmt „Welt, Vernunft und Teufel“ an der kirchlichen Christuslehre so großen Anstoß. In der Person Christi wird das Unbegreifliche begreiflich, das Unendliche endlich, ja so begrenzt, daß es nichts Endlicheres und Begrenzteres geben kann umgekehrt wird das Begreifliche unbegreiflich, das Endliche unendlich. Es ist dies ein schlechthiniges Mysterium, da es an sich unmöglich ist, daß das Unendliche das Endliche, das Endliche das Unendliche in sich aufnimmt *).

Diese katholisirende Christologie wurde von einer katholisirenden Exegese gestützt. Begründet Luther doch seine Lehre von Christus aus der Jakobsleiter (1. Mos. 28), die ihm die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in einer Person, und zwar angeblich nach dem historisch-grammatischen Sinn der Stelle bedeutet **)!

*) Opera ex., VII., 150: Utrumque igitur verum est: Summa divinitas est infima creatura — et e contra: infima creatura, humanitas vel homo, sedet ad dexteram patris summa facta... propter... mirabilem conjunctionem et unionem, quae constituta est ex duabus naturis contrariis et conjungilibus in una persona. — Is, qui est summus.. non modo comprehenditur, sed ita comprehensus, ita finitus est, ut nihil magis sit finitum et conclusum, et e contra.

**) A. a. O., 154: Est igitur scala admirabilis conjunctio divinitatis cum carne nostra ... hic est historicus, simplex et literalis sensus.

§ 51.

Die Christuslehre Zwinglis.

Ist es schon Luthern so wenig gelungen, dem Gewissensbedürfnisse in seiner Christuslehre zu genügen, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn der lutherische Protestantismus überhaupt nicht das volle und energische protestantische Bewußtsein von der Person des Erlösers zur Darstellung gebracht hat. Nur aus einem energischen Gewissensdrange ist der unbeugsame Widerstand zu erklären, welchen der reformirte Protestantismus gegen die lutherische Christologie erhoben hat. Vor dem Abendmahlsstreite hatte Zwingli — mit Ausnahme seiner Schrift an Valentin Compar — keine Veranlassung, seinen christologischen Standpunkt darzulegen. Die persönliche Gottheit, wie die Unvereinbarkeit der menschlichen mit der göttlichen Natur, Christi stand ihm in Uebereinstimmung mit der katholischen Kirchenlehre fest. Doch vermied er sorgfältig die Bezeichnung „Gott" von der Person des Erlösers; das Bild Christi erscheint bei ihm schon anfänglich weit mehr in geschichtlicher Beleuchtung, die Bedeutung des Werkes Christi tritt stärker hervor als die der Person. Erst durch die christologischen Argumente, mit welchen Luther seine Abendmahlslehre stützte, wurde Zwingli veranlaßt, eine eigenthümliche Lehre von der Person Christi aufzustellen. Der entscheidende Streitpunkt springt schon aus seiner ersten Streitschrift (amica exegesis) scharf hervor. Wenn Luther die menschliche Natur in der Person Christi dergestalt an die göttliche „geheftet" hatte, daß die letztere ungetheilten Antheil an den Eigenschaften der ersteren erhielt, so erblickte Zwingli in einer solchen Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur eine begriffswidrige Vermischung des Menschlichen mit dem Göttlichen. Die Hypothese von der gegenseitigen Mittheilungsfähigkeit der Natureigenschaften bekämpft er mit der Hypothese von dem sogenannten Gegenwechsel (Alloiosis), wornach Stellen, in denen die Schrift dem Menschen Christus göttliche Eigenschaften oder Thätigkeiten beizulegen scheint, als „Redefiguren" aufzufassen sind. Zwingli ist überzeugt, daß Gottes Eigenschaften niemals Eigenschaften des Menschen, und Eigenschaften des Menschen niemals Eigenschaften Gottes werden können. Die menschliche Natur ist als solche endlich und daher räumlich begrenzt; die göttliche Natur ist als solche unendlich und darum allgegenwärtig, allwissend u. s. w. Deßhalb ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch Christus überall sei; es ist ihm

nur möglich an einer Stelle zu sein; der erhöhte Mensch Christus befindet sich in der himmlischen Herrlichkeit, und aus diesem Grunde kann er ja nicht in den irdischen Elementen des Abendmahles sein*).

Die Gottheit Christi zu bezweifeln, kam deßhalb Zwingli nicht zu Sinne. Christus war ihm Gott, jedoch lediglich nach seiner göttlichen Natur. Wo der Leib, da ist auch die Gottheit Christi, aber nicht wo die Gottheit, ist der Leib Christi**). Nur nach seiner Gottheit, nicht nach seiner Menschheit darf Christus angebetet werden; die Anbetung der menschlichen Natur ist ein Vergehen gegen die göttliche Majestät***). Auch in seiner Erwiederung auf den Sermon Luthers „von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi" betont Zwingli nachdrücklich die Gottheit Christi. Christo vertrauen, heißt seiner Gottheit vertrauen. Als „wahrer Gott" ist er der Grund alles Glaubens, seine Menschheit ist nicht Glaubensgrund, nur Glaubenspfand †). Zwingli bestreitet nicht die Allgegenwart der Person Christi, nicht daß Christus in den Herzen der Menschen wohne, nur die Allgegenwart seines Leibes ††). Dabei beharrt er unerschütterlich, daß Christus als Mensch keine göttlichen Eigenschaften oder Kräfte besitze, daß diese lediglich von der Gottheit Christi ausgesagt werden können. Die Gegenwart des Leibes Christi in den Elementen des Abendmahles ist Zwingli an und für sich kein Punkt von hervorragender Bedeutung. Er würde sich die lutherische Auslegung der Einsetzungsworte haben gefallen lassen, wenn sie mit seinen christologischen Ueberzeugungen vereinbar gewesen wäre. Allein die Person Christi ist von einer Beschaffenheit, womit eine leibliche Gegenwart in irdischen Stoffen unverträglich ist. Auch die Abendmahlslehre Zwinglis ist daher ein Produkt seiner Christologie, der Abendmahlsstreit auch von seinem Standpunkte aus ein Streit über das Wesen und die Bedeutung der Person Christi. Mit Grund verwahrt sich Zwingli gegen den Vorwurf, daß er Christum als Menschen erniedrigen wolle†††);

---

*) Opera III., 512.

**) Ebend. 514.: Dicimus et hoc: divinitatem ubique esse praesentem, ubicunque sit corpus Christi; contra vero, corpus Christi non ubique esse, ubi est divinitas; haec enim infinita est, illud finitum.

***) Unus enim ac solus deus est adorandus, non caro et sanguis.

†) Werke II., 2, 7: Dann unser gloub stet grundlich allein in die gottheit. Vgl. auch S. 11.

††) A. a. O., 13.

†††) Werke II., 2, 82: Hie laß dich, frommer Christ, der Lüten gschrey nit dahin bringen, daß du wänist, wir wellind die menschheit Christi vernüten.

lag ihm doch Alles nur daran, Christum als Menschen festzuhalten, seine menschliche Natur vor dem Zerfließen ins All zu bewahren. Daher seine wiederholten Erklärungen, daß Christus als Mensch die menschlichen Eigenschaften nicht verlieren kann, und daß auch seine Erhöhung an der Wahrhaftigkeit seines menschlichen Wesens nichts änderte. Nach seiner Gottheit ist Christus ewig, unveränderlich, allmächtig, allwissend, allheilig; nach seiner Menschheit sterblich, endlich, begrenzt, creatürlich. Wohl ist die letztere durch persönliche Einheit mit der Gottheit verbunden, aber göttliche Eigenschaften erhält sie darum nicht. Gegen den Vorwurf Luthers, daß auf diesem Wege Christus in zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, zertheilt werde, protestirt Zwingli in seiner Antwort auf Luthers „Bekenntniß". Die Unterscheidung der Naturen und der Verrichtungen stört die Einheit der Person nicht. Die Naturen verhalten sich zu einander, wie der Leib zur Seele; beide, Leib und Seele, haben ihre besondern Eigenschaften und Verrichtungen und sind doch innerhalb eines Personlebens organisch verbunden *). Zwingli zeigt überzeugend, daß in dem lutherischen Christus die menschlichen Eigenschaften und Verrichtungen illusorisch werden, daß aus denselben niemals ein wahrer Mensch werden kann. Die Menschheit wird in dem Christus Luthers vergottet und hört auf, ein Geschöpf zu sein **). Umgekehrt war es für Zwingli ein Gewissensbedürfniß, die wirkliche Erhöhung Christi in den Himmel und dessen begrenzten Aufenthalt in den Himmelsräumen zu behaupten. Das Gewissen findet nur in einem wahrhaft menschlichen Christus, der nicht nur vorübergehend zum Schein mit der Hülle eines menschliches Leibes sich umgiebt, sondern zu dessen bleibendem Wesen es gehört, Gott menschlich zu repräsentiren, wahre Befriedigung. Zwingli macht mit Grund darauf aufmerksam, daß die in der Person Christi verklärte Menschheit eine Bürgschaft für unsere eigene zukünftige Verklärung ist, daß, wenn unsere Leiber dem seinigen gleich gestaltet werden sollen, er auch die Eigenschaften unserer Leiblichkeit an sich tragen muß, und nicht in der Unermeßlichkeit des Weltalls leiblich zerfließen darf ***). Es ist nicht ganz grundlos, wenn Zwingli in Luthers Ubiquitätslehre einige Verwandtschaft mit dem doketischen Gnosticismus erblickt †).

---

*) Ebend., II., 2, 167.

**) Ebend., 174.

***) Ebend., 178.

††) In seiner Schrift **ad Theob. Billicani epist. responsio, III, 655:**

§ 52.

Parallele zwischen der Christuslehre Luthers und Zwinglis.

Luthers Bemühen, die volle Realität des göttlichen Lebens innerhalb der Menschheit in seiner Christuslehre zu bezeugen, ist ächt protestantisch. Zwinglis Bemühen, die volle Realität der menschlichen Natur als bewußter Trägerin jenes göttlichen Lebens in seiner Christuslehre zur Geltung zu bringen, ist ebenfalls ächt protestantisch. Beide folgen in entgegengesetzter Richtung einem wirklichen Gewissensbedürfnisse; beide verkümmern die Wahrheit, die sie vertreten, durch Einseitigkeit.

Dem, was Zwingli gegen den ubiquitistischen Doketismus der lutherischen Christuslehre und die Verflüchtigung der Menschheit Christi, durch Uebertragung absoluter Eigenschaften auf dieselbe bemerkt, kann man die Zustimmung nicht versagen. Gleichwohl befriedigt sein Christusbild beinahe eben so wenig als dasjenige Luthers. Dieser hat Unrecht, wenn er Zwingli vorwirft, daß derselbe Christum in zwei Personen spalte und den nestorianischen Irrthum erneuere; Zwingli legt auf die Einheit des Personlebens Christi kein geringeres Gewicht als Luther. Allein eine derartige Unterscheidung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur in einer Person, daß die Eigenschaften und Verrichtungen beider für sich abgesondert bleiben, daß Christus als Mensch schlechterdings nicht Theil nimmt an dem, was Christus als Gott ist, hat, leidet oder thut, und umgekehrt, führt folgerichtig zur Annahme einer Doppelpersönlichkeit. Bei einer strengen Anwendung der Lehre von der „Alloiosis" könnte man sagen: auch die Einheit der Person ist eigentlich nur eine Redefigur. Wie die Christuslehre Luthers, so ist übrigens auch die Christuslehre Zwinglis mit der theologischen Grundansicht enger verwachsen. Noch vor dem Ausbruch des Abendmahlsstreites gab er in seiner Schrift gegen Valentin Compar eine Darstellung von der Personbeschaffenheit Christi, wornach Christus als Gott allwissend, allmächtig, als Mensch sterblich ist, Hunger, Durst, Hitze, Frost erleidet, sich fürchtet und freut. Als Gott vermag Christus Alles, als Mensch nichts. Alle Schriftstellen, welche anscheinend von der einen Natur aussagen, was zum Wesen der andern gehört, sind

---

Nam si humanam naturam Christi divinae coaequamus, jam Marcionitis fenestram adperuimus, Christum non vere fuisse hominem adserentibus: si enim Christi corpus loco non definitur et circumscribitur, vere corpus non est.

zurechtzulegen. Gott kann eigentlich nicht Mensch werden; daher heißt: „Gott ist Mensch geworden," so viel als: „er hat die menschliche Natur an sich genommen". Gott kann eigentlich nicht geboren werden; daher heißt: „Maria ist eine Mutter Gottes", so viel als: „sie hat den, der Gott und Mensch in einer Person ist, nach seiner Menschheit geboren". Gott kann eigentlich nicht gekreuzigt werden; daher heißt: „Gott ist für uns am Kreuz gestorben", soviel als: „der Gott und Mensch in einer Person ist, ist nach seiner menschlichen Natur gestorben." Zwingli bestreitet nicht, daß der Maler auch ein Bild von Christo malen dürfe; allein er kann und darf lediglich nach seiner menschlichen Natur ein Bild von ihm entwerfen. Er bestreitet nicht, daß man sagen könne: Christus hat uns durch seinen Tod erlöst; aber eigentlich sollte man sagen: weil der, der starb, Gott war, so hat er uns mit seinem Tod erlöst; die Gottheit erlöst, die Menschheit stirbt*). Nach seiner göttlichen Natur hat Christus die Rechte des Vaters niemals verlassen, nach seiner menschlichen ist er von der Jungfrau Maria auf Erden empfangen und geboren worden. Nach seiner göttlichen Natur ist er überall, nach seiner menschlichen hat ihn Gott verlassen. Lediglich nach der menschlichen Natur hat er gelitten, ist er auferstanden, zum Himmel gefahren, alle Veränderungen in seinem Leben sind lediglich an seiner menschlichen Natur vorgegangen; seine göttliche Natur ist unveränderlich**). Auf das Leiden und Sterben Christi vertrauen, heißt nichts Anderes, als „auf den Gott vertrauen, der nach seiner menschlichen Natur gelitten hat und gestorben ist***)."

Ein doppeltes Bestreben macht sich in diesen christologischen Ausführungen Zwinglis bemerklich: die Realität der menschlichen Natur Christi zu wahren, und alle Heilswirkungen auf ihre oberste Ursache zurückzuführen. Allein nach beiden Seiten hin weiß Zwingli gleichwohl das Gewissensbedürfniß nach einem ächt geschichtlichen Christusbild nicht wahrhaft zu befriedigen. Bei Luther verschwindet die menschliche Seite in der Person Christi vor der göttlichen; bei Zwingli fällt die menschliche und die göttliche Seite in der Person Christi auseinander; das abstrakte Band der Personeinheit ist nicht stark genug, um den konkreten Gegensatz zwischen den beiden Naturen aufzuheben. Die Naturen sind in beständiger Flucht vor einander begriffen,

---

*) Werke II., 1, 38 ff.

**) Ebend. (Eine klare underrichtung vom nachtmal Christi, 1526); II., 1, 448 f.

***) Opera VII, 568 f.; III, 528.

und wenn uns Zwingli versichert: vermöge seines „Gegenwechsels“ werden sie wieder zusammen gebracht, so ist diese Art der Verbindung doch nur eine Täuschung. Christus hat uns auch nach Zwingli durch sein Leiden und Sterben erlöst; nun aber hat das erlösende Prinzip, die Gottheit, an dem Leiden und Sterben eigentlich nicht Theil genommen, ja, es wäre nach Zwingli ein gotteslästerlicher Gedanke, Gott überhaupt leidensfähig vorzustellen! Die Menschwerdung Gottes, dieser Cardinalpunkt des Christenthums, ist nach Zwingli eine „Redefigur,“ so weit Gott als Subjekt derselben gedacht wird. Mit Gott kann nicht das Geringste vorgehen; er kann nicht werden; er nimmt an den Schicksalen und Begebnissen der Menschen nicht wirklich Theil; weder die irdische Entwicklung noch die himmlische Verklärung Christi hat Gott zum Subjekte.

Der Mangel der zwinglischen Christologie liegt jedoch nicht in dem, was ihr eigenthümlich, sondern in dem, was in ihr überliefert, nicht in dem, was an ihr protestantisch, sondern in dem, was an ihr katholisch geblieben ist; die chalcedonischen Bestimmungen passen nicht zu dem Zwinglischen Christusbilde. Zwingli hat sie stehen lassen, weil er den Bruch mit der kirchlichen Lehrbildung in einem Hauptlehrpunkte nicht wagte; aber er hat damit verbunden, was unvereinbar ist. Die chalcedonischen Bestimmungen sind unvollziehbar. Luther hat sie in einer Richtung vollzogen. Er hat die Vorstellung durchgeführt, daß die Personeinheit durch den Unterschied der beiden Naturen nicht gestört werden darf. Auch Zwingli hat sie in einer Richtung zu vollziehen gesucht. Er hat die Vorstellung durchgeführt, daß die beiden Naturen innerhalb der Personeinheit von einander streng unterschieden bleiben müssen. Er hat das aus dem protestantischen Gewissensbedürfnisse heraus gethan. Es lag ihm eben so sehr daran, in der Person Christi den wahrhaftigen Vertreter der Menschheit, den Mittler, zur Anerkennung zu bringen, als die von ihm ausgehende Heilswirkung unmittelbar von Gott abzuleiten. Beides fordert der ächte Protestantismus. Wenn das Heil ein wahres und wirkliches sein soll, so muß es eben sowohl der Menschheit angehören, als von der Gottheit ausgehen. Allein der Mensch, von welchem das Heil ausgeht, ist nur dann ein wahrer und wirklicher Mensch, wenn er nicht Gott selbst ist. An diesem Punkte versagte Zwingli dem Gewissensbedürfnisse. Das katholische Dogma hielt ihn gefangen; den Menschen, der für uns gelitten, gestorben, auferstanden u. s. w., bezeichnet er als Gott. Er ist es ihm eigentlich nicht; er heißt

als Mensch nur Gott vermöge einer „Redefigur.“ So hat Zwingli das letzte Wort des christologischen Problems vom protestantischen Standpukte aus nicht auszusprechen gewagt. Er ist in einer Halbheit befangen geblieben, in entgegengesetzter Linie von Luther. Halbheiten halten aber nicht auf die Dauer. Das in ihnen latente Prinzip ist stärker als die Kraft, die sie aus der Ueberlieferung schöpfen. Weder die lutherische noch die zwinglische Christologie kann bei den altkirchlichen Voraussetzungen sich beruhigen; das Christusbild beider ist so beschaffen, daß die Auflösung der altkatholischen Lehre von der Person des Erlösers dadurch nothwendig bedingt ist.

Wollen wir Luthern oder Zwingli anklagen, daß sie den letzten Schritt zu Lösung des christologischen Problems im Geiste des Protestantismus noch nicht gethan? Ihre Zeit hätte ihn nicht zu würdigen verstanden.

---

§ 53.

Calvins Christuslehre.

Auch Calvin, der schärfste und klarste Dogmatiker der Reformationszeit, blieb in den Spinngeweben der chalcedonischen Vorstellungen hängen. Der Widerspruch, der in der persönlichen Zusammenfassung zweier an sich unvereinbarer Naturen liegt, entgeht ihm zwar nicht. Er sucht sich dagegen durch die Annahme eines unergründlichen Geheimnisses sicher zu stellen, welches durch das Beispiel der Verbindung zwischen Leib und Seele in Wahrheit nicht deutlicher wird. Gleichwohl versucht Calvin zwischen der Christuslehre Luthers und Zwinglis zu vermitteln. Die luthersche Vorstellung von der Mittheilung der Eigenschaften und Verrichtungen der einen Natur an die andere (communicatio idiomatum) verwirft er; mit Zwinglis Hypothese von den „Redefiguren“ kann er sich nicht befreunden. Es drängt ihn, das Bedürfniß nach realer Gegenwart Gottes in der Person Christi tiefer als Zwingli zu befriedigen. In der Idee des Mittlers hoffte er die Lösung des Räthsels gefunden zu haben; denn die mittlerischen Eigenschaften und Verrichtungen Christi beziehen sich weder lediglich auf seine menschliche, noch lediglich auf seine göttliche Seite. Calvin hat zuerst die von der neueren Glaubenslehre weiter verarbeitete

Idee des Gottmenschen aufgestellt, in welcher sowohl die menschliche als die göttliche Seite des Erlösers zu ihrem Rechte kommt *).

Allein auch dieser Lösungsversuch, so sehr Calvin für seine Person sich dadurch befriedigt fühlte **), ist vom Standpunkte des Protestantismus aus nicht befriedigend. Keine der chalcedonischen Bestimmungen ist darin aufgegeben; dagegen sträubt sich Calvin gegen die Annahme einer wirklichen Theilnahme der menschlichen Natur an den göttlichen Eigenschaften. Er schielt nach Luther, und bleibt im wesentlichen zwinglisch. Als Mensch ist Christus nicht substantiell, sondern virtuell, wo die Gottheit. Daß die Person, wo sie ist, ganz in der Ungetheiltheit ihrer Wesensbeschaffenheit sein muß, hatte Calvin richtig erkannt, und den Irrthum Zwinglis, daß Christus als Gott sein könne, wo er als Mensch nicht ist, vermieden. Allein mit der Voraussetzung, daß Christus aus fernen Himmelsräumen durch die Kraft des h. Geistes sich leiblich mittheilt, war eine bestimmte Vorstellung nicht zu verbinden. Und wenn Calvin forderte, daß die Abendmahlsgenossen sich zu Christo in den Himmel erheben müßten, um sich mit ihm zu vereinigen, so war damit eingestanden, daß die angebliche leibliche Mittheilung in Wirklichkeit keine Bedeutung habe, daß von Bedeutung erst das sei, was auf sittlichem Wege durch die Kraft des h. Geistes und des Glaubens zu Stande komme. Die Christuslehre Calvins ist nicht sowohl durch das Gewissensbedürfniß, als durch das Vermittlungsbedürfniß seines theologischen Standpunktes hervorgebracht. Wenn in Gemäßheit derselben der menschlichen Natur in Wirklichkeit keine göttlichen Eigenschaften mitgetheilt werden können; wenn das Leibliche auch in Christo ein blos Creatürliches bleibt, so ist nicht einzusehen, welche Heilsforderung ein leiblicher Genuß Christi in sich schließt, und warum aus dem, im Abendmahle genossenen, Leib Crhisti himmlisches Leben fließen soll? In diesem Punkte ist Zwingli folgerichtiger, wenn er darauf beharrt, daß auch die verklärteste leibliche Substanz das Heil nicht fördert, daß lediglich vom Geiste und von Gott beseligende Wirkungen ausgehen. Calvin weiß keinen einzigen vernünftigen Grund für seine Annahme eines heilsamen leiblichen Genusses Christi anzugeben. Er beruft sich auf das schlechthin

*) Inst. II, 14, 3 f.: Sit . . haec rectae intelligentiae clavis, neque de natura divina, neque de humana simpliciter dici, quae ad Mediatoris officium spectant . . . Christus ergo, ut Deus est et homo, unitis, licet non confusis, naturis constans.

**) Vgl. die admonitio ultima ad Westphalum, VIII, 716.

Mysteriöse der angeblichen Thatsache, daß mit Hülfe des h. Geistes der Leib aus unendlicher Ferne geistliche Wirkungen zu Stande bringt*). Warum diese Wirkungen nicht lediglich von dem heiligen Geiste ausgehen könnten, macht Calvin nicht deutlich. Wenn er so eifrig auf die Mitwirkung des Leibes Christi bei der Heilsaneignung dringt, so kann das nur darin seinen Grund haben, daß er den Erlöser als Menschen wirken lassen will; darin zeigt sich ein wirkliches Gewissensbedürfniß**). Daß er aber diese menschliche Thätigkeit aus dem Kreise der geschichtlichen Thatsachen in die Wunderregion der Mysterien versetzt, aus einer ethischen des hl. Geistes in eine organische des Leibes verwandelt, das ist theils Folge der Befangenheit in den chalcedonischen Formeln, theils falscher Vermittlungseifer. Immerhin theilte Calvin mit Zwingli das Bemühen, ein menschliches Christusbild zu entwerfen.

---

§ 54.

Die Christuslehre der Opposition.

Wenn Dorner sich darüber verwundert, daß Calvin A. Osiander nur mit strengen Worten abzuweisen wisse, so erklärt sich das aus jenem Bemühen, das gegen die Einseitigkeit gerichtet ist, mit welcher Osiander lediglich der göttlichen Natur, als dem wesenhaften Sein Gottes in Christo, Heilskräftigkeit zuschrieb***). Das Gewissensbedürfniß, welches der Erfüllung des Heils innerhalb der Menschheit durch die Person Christi sich bewußt werden will, ist bei Osiander vor dem spekulativen Bedürfnisse, das Heil als ein schlechthin göttliches zu

---

*) Defensio de Sacr., VIII, 669: Spiritus . . sui virtute divinaque sua essentia non modo coelum et terram implere fateor, sed etiam mirabiliter nos sibi coagmentare in unum corpus, ut caro illa, quamvis in coelo maneat, nobis alimentum sit... Neque enim simpliciter spiritu suo Christum in nobis habitare trado, sed ita nos ad se attollere, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat. An non hic asseritur praesentiae species, ut vitam hauriant animae nostrae a carne Christi, quamvis illa locorum spaciis procul a nobis dissita sit?

**) Vgl. Responsum Genev. ecclesiae contra Stancarum IX, 182 f. Dabei läßt Calvin übrigens durchblicken, daß er die Zwinglische Alloiosis im Wesentlichen für richtig hält; s. auch VIII, 240. refut. errorum Mich. Serveti.

***) Vgl. auch Osianders Hauptschrift: Von dem Einigen Herrn Jhesu Christo u. s. w. Bekanntnuß Andreas Osianders, Königsberg 1551.

denken, zurückgetreten. Bei ihm hat sich die christologische Absicht Luthers nach der göttlichen Seite hin vollzogen; die Menschheit Christi ist ganz in die Gottheit zurück- und darum in ihr aufgegangen, wie es bei wirklicher Theilnahme derselben an den göttlichen Eigenschaften nicht anders sein kann. Er hatte daher ein gewisses Recht, sich für den folgerichtigen Vertreter lutherischer Theologie zu halten. Umgekehrt suchte Schwenkfeld ein Bedürfniß, welches in der reformirten Theologie einen Ausdruck gefunden hatte, vollständiger zu befriedigen. Entgegen der Vorstellung Luthers, wornach die Menschheit Christi in unbegrenzter Unendlichkeit sich verlor, war Schwenkfeld bemüht, die Schranken zu finden, welche dem Erlöser auch im Zustande der Verklärung eine menschliche Beschaffenheit sichern*). Darin, daß er die Einheit der Person über die Doppelheit der Naturen setzt, und das Personleben Christi als ein wesentlich menschliches zu fassen sucht: läuft er Luthern und Zwingli den Rang ab, die beide Christum als die zweite Person der Trinität betrachten und seiner menschlichen Natur den persönlichen Charakter absprechen. Entschieden behauptet Schwenkfeld mit Beziehung auf den verklärten Christus, welcher den Mittelpunkt seiner Ausführungen bildet, daß derselbe „ein ganzer, wahrer, vollkommener Mensch mit Leib, Seele, Fleisch, Blut und Gebein wahrhaftig geblieben sei**)".

Hier nun ergab sich aber für Schwenkfeld eine erhebliche Schwierigkeit. Da er nämlich den chalcedonischen Bestimmungen von der Vereinigung der beiden Naturen zustimmte, so war die menschliche Persönlichkeit Christi in innigster Einheit mit dem göttlichen Wesen zu denken. Dadurch wurde Schwenkfeld auf seine vielfachen Anstoß gebende Vorstellung von dem „vergotteten Fleische Christi" geführt. Entschlossen, sich den Erlöser in alle Ewigkeit wahrhaft menschlich zu denken, überzeugt, daß die Menschheit Christi die nothwendige Heilsbedingung ist, läßt er diese Menschheit weder, wie dies bei Luther geschieht, in das göttliche Wesen aufgenommen und von demselben eingesogen werden, noch, wie dies bei Zwingli der Fall ist, neben der Gottheit Christi unvermittelt hergehen.

*) In so fern ist es nicht richtig, daß Schwenkfeld bei weitem mehr die lutherische als die reformirte Grundanschauung getheilt habe, Dorner, a. a. O., 624. Seine heftige Polemik gegen Luther, und Luthers Leidenschaftlichkeit gegen ihn und seine Lehre sind bekannt. An den Schweizern tadelte er, daß sie Christi menschliche Natur nicht genug anerkennen.

**) Confession und Erklärung vom Erkanntnuß Christi, Werke I, 92.

Dagegen läßt er die Menschheit Christi das Wesen der Gottheit dergestalt in sich aufnehmen, daß nicht die göttliche Natur die menschliche, sondern die menschliche die göttliche annimmt. Während er sich entschieden gegen die Vorstellung von der Allenthalbenheit des Leibes Christi ausspricht und der Menschheit Christi die absoluten Eigenschaften bestreitet *), giebt er doch auch nicht zu, daß die Menschheit Christi einerlei mit der gewöhnlichen, diesseitigen, sinnlich schwachen, Menschennatur sei. Zwar ist nach Schwenkfeld auch die irdische Menschennatur ursprünglich auf Gott angelegt, zur Aufnahme des göttlichen Wesens prädisponirt **); allein diese wesentliche Gottesempfänglichkeit wurde durch die sündliche Entwicklung des Menschengeschlechts zerstört. Deßhalb mußte ein neues Fleisch innerhalb des menschheitlichen Naturzusammenhanges geschaffen werden, wodurch die ideale Beschaffenheit des menschlichen Naturlebens wieder hergestellt wurde ***). Das geschah in der Erschaffung der Leiblichkeit Christi. Daß Christi Fleisch wahres menschliches Fleisch gewesen ist, erleidet keinen Zweifel, und in sofern ist es auch unser, d. h. aller Menschen Fleisch. Allein in gewissem Sinne ist es doch auch wieder nicht unser Fleisch gewesen, sofern es nicht nur von dem sündlichen Naturhange frei, sondern auch mit wunderbaren göttlichen Kräften durchdrungen und gesättigt war, die eine gottartige Entwicklung des Personlebens Christi ermöglichten.

Auf diesem Wege ist die Lehre Schwenkfelds von der Vergottung des Fleisches Christi und den von diesem vergotteten Fleische ausgehenden beseligenden Einflüssen auf die Menschheit zu Stande gekommen. In der abstrusen Form, in welcher sie auftrat, konnte sie unmöglich in weitern Kreisen Eingang gewinnen. Schwenkfeld ist ein unwissenschaftlicher Vertreter des reformatorischen Gewissensstandpunktes in der Christuslehre; die Nebelwelt der Theosophie umdüstert seinen Kopf. Gleichwohl ist sein christologischer Versuch insofern beachtenswerth und ächt protestantisch, als er nach einem Ausdruck für ein wahrhaft menschliches Christusbild ringt und den in der chalcedonischen Zweinaturenlehre liegenden Widerspruch zu überwinden bemüht ist. Unter allen Vertretern der Reformation hat auch nur Schwenkfeld das Personleben Christi als in wirklicher Entwicklung begrif-

*) Confession, a. a. O., 257 f.

**) Werke I, 743 f.

***) Vgl. namentlich die Schrift: Vom Ursprung des Fleisches Christi Erklärung u. s. w. Eine Streitschrift wider M. Specker.

sen aufgefaßt. Als Träger einer höhern, gottgesättigten, aus dem Wesen Gottes schöpferisch erneuerten Menschheit hat Christus vor Gott und Menschen zugenommen, „bis er die vollkommene Fülle Gottes nach dem Fleische endlich erreicht hat *).“ Erst im himmlischen Zustande hat die menschliche Persönlichkeit Christi zu voller göttlicher Herrlichkeit sich entfaltet **). Daher kann auch erst von dem „glorificirten“ Christus eine beseligende Wirkung auf die Menschheit erfolgen; Christus mußte durch Leiden und Entbehrung, d. h. durch sittliche Bewährung, seine himmlische Verklärung erringen ***). So ernstlich nahm es Schwenkfeld mit der menschlichen Beschaffenheit auch des verklärten Erlösers, daß er die Ausdrücke: Fleisch Gottes, Blut Gottes, Körper Gottes von derselben nicht scheute †). Mit Grund konnte er denen, welche ihm Verläugnung der Menschheit Christi Schuld gaben, entgegnen, daß es ihm umgekehrt um Verherrlichung derselben zu thun sei ††).

So wohlbegründet es vom Gewissensgrundsatze des Protestantismus aus war, die Menschheit Christi auf dem Wege der Entwicklung das Ziel der Verklärung erreichen zu lassen, so unklar ist sich Schwenkfeld über Begriff und Wesen der Menschheit selbst geblieben. Eine durch Gott auf übernatürlichem Wege hervorgebrachte, von dem naturgesetzlichen Geschlechtszusammenhange emanzipirte, Menschheit ist im Grunde ebenfalls nicht ächt menschlich, und Luther hat nicht Unrecht, wenn er Schwenkfeld als einen „Phantasten“, dagegen um so mehr, wenn er ihn als einen „Tropfen“ behandelt †††)! Seine Abhängigkeit von der chalcedonischen Formel nöthigt ihn zu einer Auffassung der Person Christi, bei welcher der göttliche Faktor, aller Cautelen ungeachtet, zuletzt doch den menschlichen auflöst. Trotz seines ernstlichen Bemühens, Christum als Person recht menschlich zu fassen, gelang es ihm doch nicht, ihm einen ächt menschlichen Naturorganismus zu sichern; auch der Christus Schwenkfelds zerfloß, wenn man seine Menschheit fest halten wollte, in ein romantisches Nebelbild.

---

*) Vom Ursprung des Fleisches Christi, 2 ff.

**) Werke I, 513 ff.

***) Epistol. I, 290 f.

†) Werke II, 2, 183.

††) Epistol., 2, 982: „Wie kann er die Menschheit Christi verläugnen, weil er doch nichts mehr sucht und begehrt, denn daß sie in ihrer Herrlichkeit, Kraft, Macht und Vermögen recht erkannt werde . . .?“

†††) Erl. A., Bd. 58, 30.

Gleichwohl ist der protestantische Gewissensernst zu ehren*), womit er von den altkirchlichen Formeln auf eine lebendige, das Heilsbedürfniß befriedigende, Auffassung der Person Christi hinarbeitet. Auch ist er in doppelter Beziehung zu richtigen Ergebnissen geführt worden. Einmal hat er in der Person Christi die Fülle göttlicher Lebensmittheilung an die Menschheit erkannt; sodann hat er auch gezeigt, daß Christus diese Fülle nicht ohne Weiteres in sich getragen, sondern durch sittliche Bewährung allmälig erworben hat. Damit ist er in der Christuslehre der Wahrheit näher gekommen, als die meisten übrigen Männer der Opposition. Sebastian Franck z. B. bekämpft die Annahme, daß Christus als Mensch irgend welche erlöserische Bedeutung habe; die Person Christi verflüchtigt sich ihm in eine ontologische Idee. Als ein individueller Bruchtheil der Menschheit, ein Gattungsexemplar, vermag die Person Christi die Fülle der Idee nicht in sich zu tragen: ein Gedanke, den Franck zwar nicht offen ausspricht, der aber zwischen den Zeilen zu lesen ist**).

---

§ 55.

Neuere Fortbildungsversuche der Christuslehre.

Weder mit Luthers Annahme von der leiblichen Allenthalbenheit der Person Christi, noch mit Zwinglis Ansicht von der menschlichen Theilnahmlosigkeit an den göttlichen Eigenschaften, weder mit Schwenkfelds vergottetem Fleische Christi, noch mit Francks mystisch-speculativer Christusidee war ein Christusbild herzustellen, das göttlich wirklich, menschlich wahr, das Bedürfniß des Gewissens befriedigte. Am wenigsten befriedigten jedoch die während des Abendmahlsstreites ausgebildeten christologischen Vorstellungen Luthers. Der neueste Vertreter der lutherischen Christuslehre, Dr. Stahl, sieht sich daher genöthigt, Luthers Lehre zu entstellen, um sie einigermaßen annehmbar zu machen. Als den wahren Gehalt der lutherischen Christuslehre macht er geltend, daß eine „Durchdringung" der beiden Naturen zu Einer ungetheilten Person des Erlösers in seinem ungetheilten Mittlerwerke bestehe. Bei dieser Durchdringung ist die Gottheit in die menschliche Natur völlig eingegangen; die göttliche Natur nimmt an den

*) Es ist nicht zutreffend, wenn Erbkam (Geschichte der protestantischen Sekten, 474) Schwenkfeld durch ein „Vorwalten der Reflexion" auf sein christologisches System geführt werden läßt.

**) Chronika, f. 1—6; Paradora, 19, 65 f.

Zuständen und Begriffen der menschlichen, die menschliche an den Eigenschaften, Rechten und Prärogativen der göttlichen Theil. Nach Stahl wird die göttliche Natur erniedrigt, um die menschliche zu erhöhen *).

Allein eben darin weicht diese neueste angebliche Fortbildung des Lutherthums von dem Bekenntnisse der Kirche wesentlich ab, daß sie eine Erniedrigung der göttlichen Natur in der Person Christi annimmt. Stahl zeigt sich in diesem Punkte abhängig von der modernen sogenannten Kenotik, welche kein Bedenken trägt, die göttliche Natur in dem menschlichen Anfangspunkte des Erlösers bis zum Verluste des Selbstbewußtseins depotenzirt werden zu lassen. Das heißt nichts Anderes als die Wirklichkeit der Gottheit Christi aufgeben, und an deren Stelle das embryonische Dasein, die Möglichkeit eines Personlebens, setzen. Die angebliche „Durchdringung" der beiden Naturen wird dadurch bewirkt, daß die Attribute der einen Natur vernichtet werden; der kenotische Gottmensch kommt zu Stande, dadurch daß die Gottperson ihre Realität aufgiebt. Stahl sucht dem Aufgehen der göttlichen Natur in die menschliche zwar dadurch zu begegnen, daß er eine Betheiligung der göttlichen Natur nur an den Zuständen und Begegnissen, nicht aber an den Eigenschaften der menschlichen lehrt. Wie ein Subjekt (also in diesem Falle Gott) an menschlichen Zuständen und Begegnissen wahrhaft theilnehmen, essen, trinken, schlafen, wachen, leiden, sterben kann, ohne die Eigenschaften eines Menschen zu besitzen, hat jedoch Stahl nicht vorstellbar gemacht. Eine Persönlichkeit, die menschliche Zustände erleidet, ohne menschliche Eigenschaften zu besitzen, ist weder Mensch noch Gott, sondern schwebt zwischen beiden in einer undefinirbaren Mitte. Einer solchen Fortbildung der Christuslehre gegenüber ist das Festhalten an der altlutherischen, wie an der altreformirten Fassung, unbestritten ein Gewinn; hier ist die Christologie versetzt mit altkatholischem Irrthum, dort ist sie versetzt mit neuromantischem Irrsinn.

Auch auf dem Standpunkte der reformirten Theologie ist die Fortbildung der reformatorischen Christuslehre mit Zuhülfenahme der chalcedonischen Bestimmungen nicht gelungen. Wenn Ebrard die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Eigenschaften in der Person Christi dadurch denkbar zu machen sucht, daß die göttlichen Eigenschaften die „Form der Ewigkeit verlieren", so sieht er sich genö-

*) Die lutherische Kirche und die Union, 173.

thigt, die göttliche Wesenseigenschaft der Unveränderlichkeit preiszugeben. Als ob die Ewigkeit eine leere „Form" wäre, die Gott verlieren könnte, ohne aufzuhören, Gott zu sein! Die Ewigkeit ist ein Grundmerkmal der Gottheit*); mit einem Grundmerkmale wird das Wesen Gottes selbst aufgegeben. Aber auch keine seiner Eigenschaften kann Gott aufgeben, weil dieselben unveräußerliche Selbstoffenbarungen des göttlichen Wesens sind**). Das Wesen Gottes kann nicht der Zeitform unterwürfig werden, und die altkirchlichen Dogmatiker stehen an logischer Schärfe und spekulativer Tiefe, überhaupt an Gewissensernst, hoch über den neukirchlichen Fortbildnern, wenn sie die Ueberweltlichkeit und Ueberzeitlichkeit der göttlichen Natur Christi entschieden behaupten und lediglich die menschliche Natur an der Zeitform Theil nehmen lassen. Die sogenannte „angewandte" Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart Christi, mit welcher Kategorie Ebrard das christologische Problem gelöst zu haben glaubt, ist die Aufhebung dieser Eigenschaften, die zeitliche und räumliche Macht-, Wissens- und Seins-Begrenzung; Christus ist auf diesem Standpunkt lediglich ein vorbildlicher Mensch, während er nach der altprotestantischen Anschauung der weltregierende, welterhaltende und welterlösende Gott ist, der die unpersönliche Natur des Menschen an sich genommen hat***). Der Christus der alten protestantischen Dogmatiker besitzt in der Vorstellung die ganze Fülle der göttlichen Wesenseigenschaften; die Vorstellung läßt sich nur wegen der ihr anhaftenden Widersprüche nicht vollziehen. Der Christus der modernen kenotischen Fortbildung hat am Anfangspunkte seines irdischen Daseins nicht einmal die Eigenschaften einer Person; der Allwissende, der von sich sagt: ich bin der ich bin, weiß nicht einmal, daß er ist †).

Christologische Vorstellungen, wie sie von Stahl, Ebrard, Thomasius u. A. in neuerer Zeit ausgebildet worden sind, sind die deutlichsten Anzeichen, daß die Reformatoren geirrt haben, wenn sie die chalcedonischen Bestimmungen ohne Weiteres ihren christologischen Aus-

*) Vgl. über die vier göttlichen Grundmerkmale meine christl. Dogmatik, II., 21 f.

**) Ebend., 461 ff.

***) Ebrard, chr. Dogmatik, II., 143.

†) A. a. O., 145: So ist es also ganz denkbar (!), daß der menschgewordene Logos die ganze Fülle seiner ewigen Wesensbestimmtheiten in sich trug, ohne deren bewußt zu sein!

führungen zu Grunde legten. Auch diejenigen Christologen, welche gegenwärtig Anspruch auf strikteste Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre machen, sehen sich genöthigt, neue Wege einzuschlagen.

---

§ 56.
Die reformatorische Trinitätslehre.

Damit steht freilich, woran wir bereits erinnert, die unrevidirte Aufnahme der herkömmlichen trinitarischen Bestimmungen im engen Zusammenhange. Nicht nur die sogenannte Offenbarungstrinität, auch die sogenannte Wesenstrinität mit dem ganzen scholastischen Apparate, der daran hängt, blieb im Reformationszeitalter von jedem Hauche der Kritik unberührt. Es geschah das in Folge einer Unterdrückung des Gewissensbedürfnisses in dieser Region der kirchlichen Vorstellungen. Das Gewissen bezeugt, daß es über Gottes inneres Wesen keine Heilserfahrungen giebt. Gewissensaussagen giebt es lediglich von dem, was Gott dem Menschen zeitgeschichtlich mittheilt. Wäre die göttliche Selbstoffenbarung eine dreipersönliche, so könnte vermöge eines Schlusses wohl die Dreipersönlichkeit des göttlichen Wesens erschlossen werden; allein damit wäre das Denken auch in einen unauflöslichen Widerstreit mit dem Gewissenspostulate der Einheit Gottes verwickelt.

In der That verwirft auch Luther alles Spekuliren über das Wesen Gottes schon deßhalb, weil es sich in der Religion nicht um ein Wissen von Gott, sondern um Gemeinschaft mit Gott handelt. Man möge nicht in die Höhe über die Wolken fliegen, hohe, himmlische, unbegreifliche Sachen nicht . . nach eigenem Kriechen und Schreiten auf Erden messen und richten *). Ausdrücklich erklärt er sich gegen alles Disputiren über Gott, wie er an sich ist, da er in dieser seiner Majestät doch nicht begriffen werden kann. An Gottes Selbstoffenbarung sollen wir uns halten, darüber nicht hinausschweifen. Wer Gott erforschen will, wie er in sich selbst ist, läuft Gefahr von den Flammen seiner Majestät verzehrt zu werden. Es ist ein Merkmal des Antichrists, mehr von Gott wissen zu wollen, als Gott selbst von sich kund giebt **).

---

*) Erl. A., Bd. 30, 213.

**) Enarrationes in Gen. (Opera ex. lat. II., 171): Quod Deus in natura

Hiermit hat Luther nur ächt protestantische Wahrheiten ausgesprochen. Im Protestantimus ist die absolute Wahrheit für das Gewissen und den Glauben, d. h. für das Subjekt, da. Das Gewissen weiß aber und erfährt nichts davon, wie Gottes Wesen an sich ist; der Protestantismus kann daher in Folge seines Gewissensstandpunktes nichts über die innergöttliche Wesensbeschaffenheit aussagen. Freilich ist Luther jenen richtigen Grundsätzen nicht immer treu geblieben. Der Grund hievon liegt zunächst in seiner Anerkennung der drei ältesten Symbole. Daß die Lehre von „drei unterschiedlichen Personen, die nicht drei Götter sind, sondern alle drei Personen ist eine einige Gottheit, die nicht drei Namen sind, sondern ein Name eines einigen göttlichen Wesens" *) — sich nicht wissenschaftlich begründen läßt, sah er wohl ein, weßhalb er die Unzulänglichkeit der „schändlichen Vernunft" zur Ergründung der geheimnißvollen Tiefen der Gottheit behauptete **). Um so mehr hatte er Unrecht, wenn er die altkirchlichen sich selbst widersprechenden trinitarischen Formeln mit dem Wesen Gottes selbst verwechselte, und die Nichtübereinstimmung mit denselben als Nichtübereinstimmung mit der göttlichen Wahrheit behandelte. Zwar entgieng ihm nicht, daß jene Formeln zur Bezeichnung des ihnen zu Grunde liegenden Inhaltes nicht ausreichten: er räumt ein, daß wir von dem Geheimniß Gottes nur zu „stammeln" vermögen, und wenn er sich mit den athanasianischen Bestimmungen abgearbeitet hat, ruft er aus: „Dabei muß man's lassen bleiben; denn man kann's doch nicht klärer sagen: wir können nur davon stammeln; die Sachen sind zu hoch, und lassen sich hier in diesem Leben nicht lauter reden ***). Eben darum aber, weil die kirchliche Dreieinigkeitslehre darauf ausgeht, uns Gott vorzuhalten, „wie er an ihm selbst ist, außer allen Kleidern und Werken, blos an seinem göttlichen Wesen" †), trat Luther mit dem Wesen und Geiste des Protestantismus in Widerspruch, wenn er religiös Unbar-

---

sit, definire non possumus. Tom IV., 102.: Cavendum hoc est, ne quid vel addas, vel adimas iis, quibus se Deus manifestavit. Quodsi a Deo hoc, quem ponimus in praedicamento relationis, discesseris et scrutatus fueris Deum in praedicamento substantiae vel quantitatis, opprimeris a majestate.

*) Erl. A., Bd. 4, 106.

**) Erl. A., a. a. O., 134.

***) A. a. O., 136.

†) Bd. 9, 21 f.

stellbares dennoch zur Darstellung bringen wollte. Ihm war wohl bekannt, wie viel Anstoß die athanasianische Lehre gab, „wie dieser Artikel von der Apostel und Väter Zeit bis auf den heutigen Tag stets ist angefochten worden"; er hatte es als antichristischen Uebermuth bezeichnet, wissen zu wollen, was Gott an sich sei; gleichwohl hielt er an den hergebrachten Formeln unerschütterlich fest.

Allerdings ging er dabei von der Ueberzeugung aus, daß die altkirchliche Trinitätslehre schriftgemäß sei; allein nur mit Zuhülfenahme einer gewaltthätigen Exegese und der katholischen Tradition, mit welcher er sonst ganz gebrochen, „wie es die heiligen Väter aus Mose und aus der Propheten und Apostel Schriften mit Fleiß zusammengelesen und wider alle Ketzer erhalten haben" *), vermag er den Schein ihrer Schriftgemäßheit zu erwecken. Das Gewissen ließ seiner Vernunft in diesem Punkte auch keine Ruhe; daher die Leidenschaft, mit welcher er die Einsprache der Vernunft zur Ruhe weist. „Darum sollen wir einfältig dabei bleiben, und nicht klug sein. Denn Christen sind solche Leute, die das glauben sollen, das der Vernunft närrisch ist... Denn wie kann sich die Vernunft darein schicken, oder das glauben, daß drei eins und eins drei sei u. s. w.? Solche Artikel sind der Vernunft lauter Narrheit." Jeder Zweifel an der Heiligkeit der kirchlichen Lehrformeln erscheint ihm ohne Weiteres als Gotteslästerung. Weil Arius diese Lehre bestritt, darum „ist er auf dem Gemache gestorben und Lung und Leber von ihm weggangen, und hat ein solch Ende genommen, das sich wohl reime mit einem lästerlichen und stinkenden Herzen" **). Dagegen mißfällt ihm der herkömmliche Ausdruck „Dreifaltigkeit"; er verstößt gegen die Einheit des göttlichen Wesens, die ja nicht aufgegeben werden darf. Auch läugnet er nicht, daß der Schrift zufolge der Vater vom Sohn, der Sohn vom Vater, der heil. Geist von Vater und Sohn sich oft „sehr scheidet". Wie können aber Personen weit von einander geschieden sein, die durch die Einheit des Wesens aufs innigste verbunden sind? Eine eigenthümliche Wendung giebt Luther der Trinitätslehre, wenn er in der Region der immanenten Trinität den Unterschied der Personen, in der Sphäre der Offenbarung aber die Einheit des göttlichen Wesens hervor-

*) A. a. O., 145.

**) Ebend., 151.

hebt *). Hier verließ ihn sein Kanon, daß es „des leidigen Teufels Hoffart" sei, „in die göttliche Majestät greifen und grübeln zu wollen, was Gott sei in seiner unsichtbaren Majestät" **), ganz und gar. Wie die Personen in dem göttlichen Wesen unterschieden seien, „sollen und müssen wir allerdings ungegründet lassen" ***). So bewegt er sich mit seinen trinitarischen Ausführungen in einem unaufhörlichen Zirkel; einerseits hält er die herkömmlichen Bestimmungen fest, anderseits verbietet er der Vernunft über das innergöttliche Wesen irgend etwas auszusagen. Im Grunde ist die Dreieinigkeitslehre lediglich eine unentbehrliche Voraussetzung für seine Christologie, und er läßt sie — im Widerspruche mit seinem Gewissensstandpunkte und seiner richtigen Erkenntniß — in ihrer überlieferten Form nur darum stehen, weil er hiedurch für seine Vorstellungen von der Theilnahme der menschlichen Natur Christi an den göttlichen Eigenschaften einen Stützpunkt gewinnt. Die kirchliche Christuslehre ist ein Ausfluß der kirchlichen Dreieinigkeitslehre; mit der letztern fällt die erstere †).

Daß Luther vor den Formeln der altkirchlichen Dreieinigkeitslehre, obwohl sie eben so gut Menschensatzungen sind als Klostergelübde und Meßkanon, respektvoll stehen blieb, und es nicht wagte, sie vom Gewissensstandpunkte aus zu revidiren, das war eine unprotestantische Inkonsequenz. Er folgte hierin der ungeprüften und unberechtigten Voraussetzung, daß seine Lehre im Wesentlichen mit dem Worte Gottes übereinstimme und daß die in ihr enthaltenen logischen Widersprüche nichts zu sagen hätten, weil in der Theologie der Vernunft keine Stimme zukomme!

Nachdem aber Luther den Versuch einer Revision der Trinitätslehre nicht gewagt hatte, wer unter den Reformatoren hätte ihn wagen dürfen? Zwar gab Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci nicht undeutlich zu verstehen, daß er die hergebrachten trinitarischen

*) Erl. A., Bd. 6, 236: Nicht in seiner Schöpfung sind drei unterschiedliche Personen; denn da ist er einig; sondern in seinem inwendigen göttlichen Wesen sind drei unterschiedliche Personen. In seiner Schöpfung, von außen gegen die Kreaturen zu rechnen, ist Gott einig . . . Aber in seiner Gottheit inwendig gegen ihm selbst zu rechnen, ist nicht ein einzelne Person . . .

**) Erl. A., Bd. 9, 16. ff.

***) Ebend., 20.

†) Vgl. meine Dogmatik II., 511 ff.

Sätze für Scholastik halte, und ließ sie völlig weg*). Daß er auch später die schwachen Seiten dieser Lehre noch erkannte, geht aus einer vertraulichen Aeußerung gegen Camerarius (9 Februar 1533) hervor, dem er in Betreff des Antitrinitarismus Servets schrieb: er habe immer befürchtet, daß es über diesen Punkt zum Streite kommen werde. „Herr Gott, rief er aus, was für tragische Auftritte wird bei der Nachwelt noch die Frage hervorrufen: ob der Logos eine Person, ob der Geist eine Person ist.“ Er will sich einfach an die Aussprüche der Schrift halten, welche gebiete, daß Christo göttliche Ehre erwiesen werde; hierin ist des Trostes genug enthalten; was den Ausdruck „Person“ und die sogenannten „persönlichen“ Unterschiede betrifft, so kümmert er sich ganz und gar nicht darum**). Um ganz andere Dinge handle es sich in der Religion; da gelte es, die zweifelnden Gewissen zu beruhigen, die Wahrheit aus der Finsterniß zu reißen, Gottes Ehre zu verherrlichen***). Es ist nur zu bedauern, daß Melanchthon diesen Standpunkt nicht öffentlich vertreten hat. Allein er scheute den Streit, und versäumte in den spätern Ausgaben seines dogmatischen Werkes nicht, die alten Formeln reichlich anzuwenden. Während er in vertraulicher Aeußerung über Paul von Samosat, den altkirchlichen Unitarier, bemerkt, man wisse eigentlich nicht, weßhalb seine Lehre verdammt worden, stellt er ihn in seinem Buche mit Heiden, Türken, Gnostikern und andern Fanatikern auf dieselbe Linie†).

Gleichwohl entzieht er sich dem Gewissenbedürfnisse, die göttliche Dreieinigkeit aus dem menschlichen Heilsverlangen zu erklären, niemals gänzlich. Der Mensch hat die Bestimmung, ein Abbild des göttlichen Wesens zu sein. Das göttliche Selbstbewußtsein will sich in dem menschlichen reflektiren. Wie der Mensch in seinem Innern ein Bild seiner Gedanken entwirft, so denkt auch Gott in seinem Innern sich selbst; dieses sein Gedankenbild ist der Sohn, der „Logos“. Wie aber der Sohn aus dem Denken, so entspringt der Geist aus dem

*) Corp. Ref. XXI., 84: Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus.

**) Corp. Ref. II., 630.

***) Mirum in modum crucior, cum illam et veterum et nostrae aetatis ἱεραρχῶν negligentiam atque incuriam considero . . . Quis enim hoc agit, ut dubitantes conscientiae sanentur, ut veritas eruatur e tenebris, ut gloria Dei illustretur?

†) Corp. Ref. XXI, 633.

Wollen Gottes, und die Dreieinigkeit hat als Selbstaktualisirung der absoluten göttlichen Persönlichkeit in der Form des göttlichen Selbstbewußtseins, der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens, mithin einen psychologischen Ursprung*). Unstreitig ist diese Form der Dreieinigkeitslehre nicht in Uebereinstimmung mit der kirchlichen. Es sind nach derselben nicht drei göttliche Subjekte in Gott vorhanden, sondern es ist ein und dasselbe göttliche Subjekt, welches sich in sich von sich selbst unterscheidet, sofern es in sich ist, sich selbst denkend gegenständlich wird, und für andere will und setzt. Nicht eine innergöttliche Dreipersönlichkeit, wie die Kirche, sondern eine dreipersönliche innergöttliche Bewußtseinsbestimmtheit hat Melanchthon, ausgehend von dem Gewissensbedürfnisse, Gott so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt und erfährt, an dieser Stelle gelehrt.

Auch Zwingli hat sich ähnlich wie Melanchthon zur Trinitätslehre gestellt. Wenn er auch, wie Zeller richtig bemerkt, im Allgemeinen die orthodoxe Trinitätslehre voraussetzt, so geschieht dies doch so vereinzelt und beiläufig, daß man wohl sieht, wie leicht er für sein persönliches Bedürfniß derselben entbehren könnte**). Wie Melanchthon sucht er für die Trinität in der Analogie des menschlichen Verstandes, Gedächtnisses und Willens einen psychologischen Erklärungsgrund. Die drei Personen sind ihm drei Kräfte oder Wirkungen, und er vergleicht sie einem dreieckigen Brunnen***), bald den Eigenschaften der Allmacht, Güte und Wahrheit†). Im „Commentarius" übergeht er sie bei der Lehre von Gott mit Stillschweigen, und nur obenhin erinnert er bei der Untersuchung über das Wesen der Religion an sie††). Er hielt sich

---

*) Ebend., 615 f.: Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia . . . Ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus S. procedit a voluntate Patris et Filii; voluntatis enim est agitare, diligere, sicut et cor humanum non imagines, sed spiritus seu halitus gignit.

**) Zeller a. a. O., 293; vgl. auch Sigwart a. a. O., 70 f.

***) Erste predig zu Bern, Werke II. 1, 206.

†) De prov. Dei, Opera IV., 83.

††) III., 179: Nos . . sic deum agnoscendum amplectendumque docemus, ut sive patrem eum nomines, sive filium, sive spiritum sanctum, perpetuo tamen eum intelligas, qui solus bonus, justus, sanctus, benignus, reliquaque omnia est. Contra, cum filio omnia tribuimus, ei tribuimus, qui id est quod pater, quod spiritus sanctus . . . ipse enim hoc ipsum est quod pater, quod spiritus sanctus, servato nihilominus notionum, ut vocant, discrimine.

einfach an die Gottheit im Vater, in Christo und im h. Geiste, wovon es eine Gewissenserfahrung gab; nur die Ehrfurcht vor dem Herkommen schied ihn von den Antitrinitariern.

Selbst Calvin hatte, nach dem Vorgange Farels *), anfänglich die unbiblischen Ausdrücke „Trinität, Person, Substanz u. s. w." vermieden; deßhalb von Peter Caroli angegriffen, wollte er wenigstens nicht einwilligen, daß ein Prediger, welcher diese Formeln weglasse, vom Predigtamte entfernt werde **). Man soll nach seiner Ansicht Gott nirgends suchen als in seinem Worte, und von ihm nicht anders reden als mit seinem Worte. Die Nüchternheit des Geistes und die Ehrfurcht vor Gott erfordert das. Geflissentlich hatte Calvin in dem mit Viret für die Berner Synode gemeinschaftlich abgefaßten Bekenntnisse die trinitarischen Formeln vermieden. Ein Bekenntniß muß sich nach seiner Meinung durch schriftgemäße Einfachheit auszeichnen und darf bei Beschreibung des göttlichen Wesens nichts hinzufügen, was Gottes unwürdig ist***). Gleichwohl war er zu sehr in den altkirchlichen christologischen Vorstellungen befangen, um eine Revision der Trinitätslehre im Ernste anzubahnen. Indem er die altkirchlichen Ausdrücke vermied, behielt er doch die altkirchlichen Vorstellungen bei, insbesondere die Meinung, daß Christus als Mensch unpersönlich gewesen sei, und kehrte deßhalb später auch wieder zu den kirchlichen Ausdrücken zurück, deren Beseitigung ihm als eine „Anmaßung" vorkam. Dagegen bestritt er nicht, daß in Betreff der Dreieinigkeitslehre keine Uebereinstimmung unter den ältern Lehrern herrscht, und daß der Ausdruck „die göttlichen Personen" ein unpassender und mißverständlicher bleibt. Wenn er aber die Bedenken gegen die altkatholische Trinitätslehre als bloßen Wortstreit darstellt, so giebt er damit zu erkennen, daß ihm die Schwierigkeit des Problems nicht deutlich geworden ist, wornach Gottes Wesen in drei Persönlichkeiten auseinandertritt, während zugleich dieses Wesen als absolute Persönlichkeit sich manifestirt.

Deßhalb hat auch Calvin die herkömmliche Trinitätslehre nicht weiter aufgehellt. Er behauptet einfach die Einheit Gottes in Verbindung

---

*) Vgl. Henry, Leben Calvins, I., 178 ff.; Kirchhofer, Leben Farels, I., 219 ff. Stähelin, Leben und ausgewählte Schriften Calvins, 132 ff.

**) Opera IX., 2, 180, Confessio de Trinitate propter calumnias P. Caroli.

***) Inst., I, 13, 5.

mit drei innergöttlichen Personen, von denen jede eine eigenthümliche Bestimmtheit des einen untheilbaren göttlichen Wesens sein soll. Aber schon in dem Umstande, daß er sich auf Tertullians Ausdrucksweise zurückzieht, welche die Person als eine besondere Beschaffenheit Gottes auffaßt, spiegelt sich die Verlegenheit, in welche ihn die überlieferte Lehre versetzte *). Aehnlich wie Melanchthon und Zwingli bezeichnet er den Vater als das göttliche „Princip", den Sohn als den göttlichen „Verstand", den Geist als die göttliche „Kraft" **). Die Gründe der Antitrinitarier sucht er mit der Berufung auf das „Mysterium" der Gottheit und auf die Bosheit des Satans, welcher die vielen Streitigkeiten über diesen Lehrpunkt angezettelt hat, niederzuschlagen. Auch er fordert Beugung der Vernunft unter die Unbegreiflichkeit des Dogmas; da wir nicht wissen, was an sich die Sonne ist, wie sollen wir wissen können, was Gott an sich ist. Wenn man das nicht wissen kann, wozu aber die Lehrsätze darüber, die ein Wissen davon beschreiben wollen?

---

§ 57.

Der reformatorische Antitrinitarismus.

Für den Fehler der Reformatoren, eine Revision der Trinitätslehre vom Standpunkte des Gewissens aus verhindert zu haben, hat der Protestantismus schwer gebüßt. Die antitrinitarische Bewegung hat die edelsten und kräftigsten Denker mit sich fortgerissen, und die protestantische Orthodoxie, welche sich auf einen Kampf mit geistigen Waffen nicht einlassen konnte und wollte, schämte sich nicht, gegen diejenigen, welche von dem Rechte der Prüfung auf diesem Gebiete Gebrauch machten, das Schwert der obrigkeitlichen Strafgewalt zu gebrauchen. Der kühnste Gegner der katholischen Trinitätslehre war Servet; ein tragisches Geschick, daß Calvin sein unversöhnlichster Gegner geworden ist. Gewiß verdiente die Form, in welcher Servet die hergebrachte Dreieinigkeitslehre bekämpfte, ernste Mißbilligung; seine Waffe ist meist boshafter Spott, mit welchem er jedoch nicht die

---

*) A. a. O., 6: Neque vero mihi disciplet Tertulliani definitio, modo dextre sumatur: esse quandam in Deo dispositionem vel oeconomiam, quae de essentiae unitate nihil mutet.

**) A. a. O., 16.

biblische Gotteslehre, sondern die überlieferungsgemäßen Vorstellungen von Gott treffen wollte, die ihm als verabscheuungswürdiger Götzendienst erschienen. Im Uebrigen hat er mit seltenem Scharfsinn den Punkt herausgefunden, auf welchen noch heute es bei dem trinitarischen Probleme ankommt. Die Trinitätslehre ist, wie wir gezeigt, eine Hülfslehre der Lehre von der Person Christi. Unzweifelhaft hat Servet jene aus einem aufrichtigen Gewissensmotive bekämpft. In Uebereinstimmung mit den Reformatoren verwirft er Aussagen über das innergöttliche Sein wegen der Unbegreiflichkeit Gottes als unzuläßig. Die trinitarischen Formeln erscheinen ihm als Verstandestäuschungen; Realität hat die göttliche Selbstoffenbarung lediglich in der Person Christi. Der Mensch Christus ist der Ausgangspunkt aller wahren Theologie *). Indem er die persönliche Präexistenz Christi entschieden bestreitet, legt er ein um so größeres Gewicht auf die Thatsache, daß Christus eine wesentliche Selbstoffenbarung Gottes in der Menschheit und aus der „Substanz Gottes" hervorgegangen ist.

Hier zeigt sich nun freilich in der Gotteslehre Servets ein erheblicher Irrthum. Er verwirft die tritheistischen Voraussetzungen der altkirchlichen Trinitätslehre, um zu pantheistischen überzuspringen. Kann er sich doch Gott lediglich vorstellen als ein ins Unendliche theilbares Wesen, Gottes Selbstoffenbarung lediglich als gnostische Emanation, Christus lediglich als eine Art von göttlichem Aeon, als eine höhere Naturerscheinung Gottes. Hin und wieder droht der Servet'sche Pantheismus sogar in rohen Materialismus umzuschlagen; nicht die göttliche Liebe, sondern die göttliche Natur, das „göttliche Fleisch", ist in Christo Mensch geworden **). Gleichwohl ist er wieder bemüht, der herkömmlichen Trinitätslehre auch im Ausdrucke conform zu werden. Ebenfalls im Anschlusse an Tertullian nimmt er eine innergöttliche dreifache „Oeconomie" an: eine dreifache ewige Bestimmtheit Gottes, bei welcher der Vater die reine Ueberweltlichkeit Gottes, der Sohn (Wort) und der Geist die göttliche Selbstvermittlung mit der Welt und Menschheit bedeuten. Er verschmäht für diese drei innergöttlichen Unterschiede sogar den Ausdruck „Hypostasen" oder „Per-

*) Christianismi restitutio, 5.

**) Christ. rest., 182.: Deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum, secundum proprias ideas . . . in spiritu est spiritus. P. 267: Ea est Dei incarnatio, ut in una carne unum sint Deus et homo . . . Caro haec dicitur Deus, et manet vera caro.

sonen" *) nicht, worunter er jedoch lediglich substanzartige göttliche Ideen sich vorstellte, welche in der zeitlichen Erscheinung Christi und des h. Geistes ihre Verwirklichung gefunden haben.

Zwei Vorstellungskreise durchkreuzen sich unverkennbar in Servet. Der eine gehört noch der mittelalterlichen Vergangenheit an. In Folge davon vermag er sich die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, des Geistes mit der Natur nicht anders als substantiell zu denken, wie dies auch in der katholischen Lehre vom Sakramente, in der lutherischen Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Christi der Fall ist, in welcher sich deutliche Anklänge an Servets spekulativen Pantheismus vorfinden. Auch die herkömmliche Trinitätslehre war ein Glied jener mittelalterlichen Gedankenkette, in welcher die Verbindung Gottes mit dem Menschen die Form substantieller Naturgemeinschaft annahm. Wenn die zweite Person der Gottheit wirklich mit der ganzen Fülle ihres unendlichen Wesens in das menschliche Naturleben eingegangen ist, ohne menschliche Person zu werden, was ist das anders als ein Stück Naturalismus? Die kirchliche Lehre ist wohl bestrebt, Gott und Mensch in ihrem schlechthinigen Unterschiede auseinander zu halten, allein thatsächlich fallen entweder, wie bei Luther, beide Faktoren doch zusammen, oder sie fliehen, wie bei Zwingli, so spröde auseinander, daß ihre persönliche Einheit dabei undenkbar wird.

Es lag in der Bestimmung der antitrinitarischen Richtungen überhaupt, der scharfen Opposition Servets insbesondere, den abstrakten Formalismus der Trinitätslehre aufzulösen, vermittelst dessen die wesentliche Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen wohl im System behauptet, aber durch die daran haftenden Widersprüche thatsächlich aufgehoben wurde. Indem Servet nachdrücklichst hervorhob, daß Gott in der Person Christi der Menschheit sich selbst wesentlich mittheile, daß die Substanz seiner Liebe in Christo und im h. Geiste die Substanz der Menschheit selbst geworden sei, folgte er dem ursprünglichen Zuge des protestantischen Geistes. Insofern ist sein System von einem protestantischen Grundgedanken beherrscht. In der Person Christi wird die Menschheit sich ihres wirklichen Heiles bewußt: das ist der Kernpunkt seiner Ausführungen. In der hergebrachten Trinitätslehre

*) Ebend., 706: In hac tanta Dei oeconomia non solum variae actionis virtutes tres, voluntates, proprietates et dispositiones, sed personas tres, hypostates tres, essentias tres in Deo concludimus. Realem quoque in eis distinctionem ratione adjunctorum et operationum.

erkannte er nicht den wirklichen und lebendigen Gott, sondern den „Gott Epikurs, der sich ebensowenig Jemanden mittheilt als ein todter Pflock." Er rang nach vollem Besitze des lebendigen Gottes, welcher der Welt durch reale Selbstoffenbarung innewohnend geworden ist. Den entsprechenden Ausdruck für diese Gottesoffenbarung fand er nicht; von seinem leidenschaftlichen Naturell ließ er sich zu einer verwerflichen, wenn auch im Geist jener Zeit Entschuldigung findenden, Polemik gegen die Kirchenlehre fortreißen; seine Gegner hatten kein Verständniß für das, was er wollte; der Wahrheitskern in seinem System blieb ihnen verborgen, wie das Bedürfniß einer Revision der alt-kirchlichen Lehre von Christus. Auf Servets Scheiterhaufen wurde die alt-kirchliche Trinitäts- und Christuslehre aufs neue durch ein Verbrechen gegen die Freiheit des Gewissens, ein Attentat gegen das Princip des Protestantismus selbst besiegelt, das zwar nicht Calvin insbesondere, sondern der katholischen Gesetzestyrannei im Allgemeinen zur Last fällt, dessen tragische Wirkung aber war, daß die Freiheit der Diskussion über das auf dem Standpunkt des Protestantismus ungelöst gebliebene christologische und trinitarische Problem von nun an unterdrückt war *).

Drittes Kapitel.

Das Werk Christi.

---

§ 58.

Die katholische Versöhnungslehre.

Von der Vorstellung, welche wir in Betreff der Person Christi gewonnen haben, hängt nothwendig die Vorstellung ab, die wir von seinem Werke gewinnen. Wenn Luther so entschieden behauptete, daß

*) Vgl. auch die übersichtliche Darstellung des Servetschen Handels bei Stähelin, a. a. O., 422–457. An dieser Darstellung ist nur zu tadeln, daß Calvins Schuld gegenüber Servet nicht genug anerkannt ist. Die reformatorische Erkenntniß hätte Calvin vor der schweren Verirrung, Häresie mit dem weltlichen Schwerte strafen zu wollen, zurückhalten sollen. Nicht als politischer Aufrührer, sondern als Ketzer wurde Servet verurtheilt, und diese Verurtheilung drückt allen Protestanten, welche dabei mitwirkten, einen unauslöschlichen Makel auf.

die Gottheit der Menschheit in der Person Christi mit allen ihren Wesenseigenschaften mitgetheilt sei, so lag der letzte Grund hievon darin, daß er nur unter dieser Bedingung die Person Christi für tüchtig zum Werke der Erlösung hielt. Der Gewissenstrost des Menschen beruht aber auf der Thatsache, daß durch Christum die Menschheit wirklich sittlich erneuert, die Sünde mit ihren verderblichen Folgen, Schuld und Strafe, wirklich aufgehoben worden ist.

Im Werke der Erlösung ist jedoch immer zweierlei unterschieden worden: erstens, was von Seiten Gottes darin dem Menschen geschehen ist, die Versöhnung Gottes mit dem Menschen, und zweitens, was von Seiten des Menschen Gott zu geschehen hat, die Reinigung des Menschen von der Sünde. Auf welche Weise durch die mittlerische Thätigkeit der Person Christi Beides bewirkt worden ist, das ist die Frage. Bei Beantwortung dieser Frage hatte der Protestantismus vor Allem eine ganz bestimmte Stellung zum Katholicismus einzunehmen. Wie den Begriff der Sünde, so hatte der Katholicismus auch die Begriffe der Versöhnung und Heiligung abgeschwächt. Wie die Persönlichkeit des Erlösers, so verschwand auch dessen Werk hinter der Wirksamkeit der Priesterschaft und der Kirche. Die versöhnende und heiligende Thätigkeit war in der That und Wahrheit von der Person Christi auf das hierarchische Institut übergegangen. Die Kirche galt als die Fortsetzung des Personlebens Christi auf Erden, insbesondere seines versöhnenden und heiligenden Wirkens. Gegen diese Stellvertretung Christi durch die Kirche hat das reformatorische Gewissen protestirt, und sich bemüht, der Person Christi die ihr gebührende Dignität als Versöhner und Heiland der Menschheit zurückzustellen und zu sichern. Zu dem Zwecke mußte das katholische System in seinen tiefsten Wurzeln angegriffen werden. Nach der herkömmlichen katholischen Ansicht wurde die Versöhnung Gottes mit der Menschheit wie ein Rechtshandel aufgefaßt, in welchem die Menschheit als Schuldnerin, Gott als Gläubiger vorgestellt wurde. In älterer Zeit wurde angenommen, daß Gott die Menschheit dem Teufel, der ein Recht auf sie gehabt, durch Christi Tod abgekauft habe *). Da die Vorstellung eines Betruges, welcher dem Teufel bei dieser Veranlassung von Gott gespielt worden wäre, bei fortschreitender sittlicher Entwicklung das sittliche Bewußtsein der Völ-

*) Vgl. meine christl. Dogmatik, II., 817 f.; Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung, 73 ff.

ker empörte, so wurde später Gott als Gläubiger vorgestellt, von welchem die Menschheit sich loskaufte. Da sie dies in ihrer Sündhaftigkeit nicht selbst zu leisten im Stande war, so trat Christus dazwischen, welcher den Kaufpreis deßhalb zu bezahlen vermochte, weil er als Gott das Vermögen einer vollgültigen Leistung und als Mensch die Fähigkeit der Stellvertretung der Menschheit Gott gegenüber besaß.

Die Grundlage dieser, von Anselmus von Canterbury zuerst im Zusammenhange entwickelten, Versöhnungslehre ist eine juristische. Die ethische Vorstellung von Gott, als der absoluten Liebe, tritt vor der rechtlichen, der absoluten Gerechtigkeit, zunächst in den Hintergrund. Gott entschließt sich nicht aus reinem und freiem Erbarmen, die sündige Menschheit vom ewigen Tode zu erlösen, sondern er sendet ihr seinen Sohn in Folge einer höhern Nothwendigkeit, weil er nur auf diesem Wege seinen Weltplan durchführen kann. Eigentlich liegt ihm Alles lediglich daran, seine durch die Sünde, wenn auch nicht in ihrem Wesen, so doch in ihrem Verhältnisse zu den Menschen, verletzte Ehre wiederherzustellen. Er würde das auf einfachstem Wege, demjenigen der Bestrafung, d. h. der ewigen Verdammung der Menschen, gethan haben, wenn nicht für die gefallenen Engel ein Ersatz aus der Menschheit nöthig gewesen wäre. Also zunächst nicht die Liebe zu den Menschen, sondern die Rücksicht auf die Nothwendigkeit der Wiederherstellung der gestörten göttlichen Weltordnung, ist die Veranlassung zu dem Sühnakte, zu welchem Gott in der Person des Gottmenschen, d. h. des wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist, sich entschließt. Hierbei ist die Genugthuung, welche der Gott-Mensch an der Stelle und zum Besten der Menschheit leistet, die Hauptsache. So lange für die Verletzung der göttlichen Ehre nicht ein vollgültiges Aequivalent geleistet ist, kann Gott der Menschheit die ewige Strafe nicht erlassen. Der Standpunkt ist unverkennbar der unerbittliche des Strafrechtes. Die Menschwerdung Gottes in der Person Christi dient sowohl zur Wiederherstellung der gesetzmäßigen Ordnung der Welt, als zur Sühnung der ihrer Erfüllung harrenden göttlichen Strafgerechtigkeit. Eine eigentliche Bestrafung der Menschheit geht zwar im Tode des Gottmenschen nicht vor; Gott straft den Gott-Menschen nicht ab, da er vernünftiger Weise sich nicht selbst abstrafen kann. Dagegen tritt die Sühne, als eine der Strafe ebenbürtige Leistung, an die Stelle der Strafe. Die Summe der von der Person Christi im Tode erlittenen Leiden ist, da die göttliche Natur daran Theil nimmt, unendlich groß, und überwiegt daher

die endlich große Summe der menschlichen Sünden. Daß bei dieser Vorstellung zwischen Gott und der Menschheit nur ein privatrechtliches Verhältniß vorausgesetzt wird, und daß die mittelalterlich katholische Versöhnungslehre sich ausschließlich in dem Vorstellungskreise der Rechtspflicht bewegt, ist neuerdings überzeugend nachgewiesen worden*).

§ 59.

Luthers Versöhnungslehre.

Dem durch das Gewissensbedürfniß beherrschten protestantischen Standpunkte konnte die Leistung Christi als Erfüllung einer bloßen Rechtspflicht nicht genügen. Namentlich der lutherischen Ansicht von der Ohnmacht des Gesetzes auf dem Heilsgebiete muße eine Versöhnungslehre widerstreben, welche auf rein gesetzlichem Fundamente fußte. Der mittelalterlich-katholischen Versöhnungslehre zufolge war der Zielpunkt der Heilsoffenbarung die Erfüllung des Gesetzes, die Kirche selbst eine aufs vollkommenste ausgebildete Gesetzesanstalt. Nach Luther hatte das Gesetz den blos untergeordneten Zweck der Schärfung des Sündenbewußtseins. Das eigentliche Ziel der Heilsoffenbarung war aber Mittheilung der göttlichen Liebe, und damit des göttlichen Lebens. Aus diesem Grunde konnte das Werk Christi unmöglich hauptsächlich in der Erfüllung lediglich einer Rechtspflicht bestehen. Dadurch würde Christus zu einem bloßen Gesetzgeber herabgewürdigt, und die Aufbringung einer möglichst umfassenden Summe von gesetzlichen Leistungen wäre das der Christenheit gesteckte Ziel. Gleichwohl hat Luther auch in diesem wichtigen Punkte nur nicht bewußt und klar von der herkömmlichen Lehrweise sich loszumachen versucht. Unverkennbar wollen seine Anschauungen sich den hergebrachten nicht mehr recht fügen. Indem er seinen Standpunkt im Centrum des Evangeliums nimmt, setzt er als bekannt voraus, „daß unserer Sache, von Sünden, Tod, Teufel, bösem Gewissen errettet zu werden und zu rechtschaffener Frömbkeit für Gott und ewigem Leben zu kommen, in keinem Wege zu rathen noch zu helfen sei mit Werken noch Gesetzen, wie sie immer sein und genannt werden können... Denn Gott will kein an-

*) Ritschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi, Jahrb. f. d. Th., 1860, 581 ff.

der Mittel noch Mittler leiden, denn seinen einigen Sohn, welchen der Vater allein darumb in die Welt gesandt, und sein Blut hat kosten lassen, daß er uns damit den Schatz des Glaubens erwürbe... Das ist kürzlich die Summa des Evangelii, das wir predigen *)".

Die Bedeutung des Todes Christi beruht nach dieser Stelle nicht auf einer Rechtsleistung. Die Summa des Evangeliums besteht nicht darin, daß Christus Gottes Ehre, die durch Engelfall gestörte Weltordnung, hergestellt, und für die Anzahl verloren gegangener Engel eine gleiche Anzahl erlöster Menschen gewonnen hat. Christus erwirbt uns in seinem Tode „den Schatz des Glaubens"; er leistet etwas für uns, nicht für Gott; er erwirbt dem Menschen einen Schatz, und nicht Gott seine Ehre. Luther faßt dabei den Tod Christi als ein Opfer, das uns fromm und heilig macht, von Sünden, Tod, Teufel erlöst und uns ins himmlische Reich setzt. Gott hat uns das Opfer geschenkt; wir sollen es mit Dank und Freuden annehmen; es ist unser allersicherster Schatz im Himmel und auf Erden. Durch dieses einige Opfer ist alle Sünde hinweggenommen und verschlungen **). „Derhalben haben und wissen wir kein Opfer mehr, denn das er am Kreuz gethan hat, daran er einmal gestorben ist.. und damit ausgeschöpft hat aller Menschen Sünde und uns auch damit heilig gemacht in Ewigkeit."

Unbestritten ist hier der Tod Christi, ohne jegliche Bezugnahme auf ein zwischen Gott und dem Menschen bestehendes Rechtsverhältniß, als ein Erweis der göttlichen Liebe betrachtet. Nicht Gott, sondern dem Menschen schenkt sich Christus, nicht um eine Zahlung zu leisten, sondern um für ein- und alle Male die Sünde auszuschöpfen und die Menschen heilig zu machen. Die herkömmliche kirchliche Vorstellung tritt in der obigen Ausführung zurück; das Bedürfniß des Gewissens giebt darin den Ausschlag.

Freilich finden sich nun auch wieder Darstellungen der Versöhnungslehre, in welchen Luther sich eng an die katholische Lehrform anschließt. In seiner Erklärung des Evangeliums Johannis vom Jahre 1538 sagt er: „Das Blut, so aus des Herrn Jesu Seiten fleußt, ist der Schatz unserer Erlösung, die Bezahlung und Genugthuung für unsere Sünde." Hier wird deutlich an das zwi-

*) Von dem Gräuel der Stillmesse, Erl. A., Bd. 29, 116.

**) Ebend., 124.

schen Gott und dem Menschen bestehende Rechtsverhältniß erinnert. Nur frägt es sich, wie hat sich Luther die Thatsache, daß Christus in seinem Tode für die Sünden der Menschheit Gott „bezahlt" und genuggethan, vorgestellt? Sollte Christus damit Gottes Ehre wieder herstellen? War sein Tod eine Strafleistung, ohne welche Gott die Menschheit dem ewigen Tode hätte überlassen müssen? „Durch sein unschuldig Leiden und Sterben", fährt Luther fort, „und durch sein heiliges, theures Blut, am Kreuze vergossen, hat unser lieber Herr Jesus Christus bezahlet alle unsere Schuld, ewigen Tod und Verdammniß, darin wir unser Sünde halben stecken." Er bedient sich der üblichen Ausdrücke, versteht aber darunter etwas Anderes als gewöhnlich. „Das Blut Christi vertritt uns bei Gott, es rufet für uns ohn' Unterlaß zu Gott: Gnade, Gnade! vergib, vergib! Ablaß, Ablaß! Vater, Vater! und erwirbt uns Gottes Gnade, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und Seligkeit." Nicht also um des Aequivalentes einer Leistung willen, nicht wegen Erfüllung einer Rechtsforderung, sondern um des Sohnes willen, der für uns so Großes und Schweres erlitten hat, um seines Blutes willen, das ohne Aufhören Gnade ruft, „siehet Gott der Vater sölchs seines geliebten Sohns Rufen und Fürbitt für uns an und ist uns armen elenden Sündern gnädig." Christus erscheint hier als vollgültiger Vertreter der Menschheit und Gottheit in einer Person; Gott sieht um seiner Gottheit willen die Menschheit in Christi Person nicht, wie sie an sich, sondern wie sie in Christo ist, verklärt, vollendet, mit göttlichen Eigenschaften gesättigt. Nicht also, weil der göttlichen Gerechtigkeit in einem Rechtshandel durch ein Strafleiden genug geschehen wäre, sondern weil die göttliche Wesensfülle in der Person Christi sich selbst der Menschheit geopfert, sich gänzlich für sie hingegeben, leidend und sterbend in sie eingegangen ist: darum „kann Gott an uns keine Sünde mehr sehen, ob wir schon voller Sünden stecken, ja eitel Sünde sind, inwendig und auswendig an Leib und Seel, vom Schädel bis auf die Fersen, sondern siehet allein das theure köstliche Blut seines lieben Sohns... damit wir besprengt sind. Denn dasselb Blut ist der gülden Gnadenrock, damit wir angezogen sind, und darin wir für Gott treten, daß er uns nicht anders ansehen kann noch will, denn als wären wir der lieb Sohn selbs, voll Gerechtigkeit, Heiligkeit, Unschuld".

Weßhalb Gott — vom Standpunkte Luthers — unsere Sünde als „bezahlt", das Blut Christi als „Sühnopfer" für dieselbe be-

trachten muß, ergiebt sich aus obiger Darstellung ziemlich deutlich. Christi Blut ist „Gottes Blut“, aber auch der Menschheit Blut; durch die Person Christi, namentlich deren Todesleiden, ist Gott in die unauflöslichste Gemeinschaft mit der Menschheit getreten; Gott hat sich in Christo der Menscheit geschenkt; durch den Tod Christi hat sich diese Gemeinschaft als ein heiliges Opferverhältniß für alle Zeiten bewährt. Um Christi, d. h. um der von Gott in ihm mit der Menschheit eingegangenen innigsten Vereinigung willen, sieht Gott die Menschheit nicht mehr als mit Sünden behaftet, sondern wie Christum selbst an, da dieser ihr Stellvertreter, ihr Lebensprinzip, ihre Heilsquelle für alle Zeiten geworden ist. Der Tod Christi ist demzufolge nicht ein juristischer Handel, sondern eine ethische That, die Spitze der persönlichen Selbstoffenbarurg Gottes in der Menschheit, die vollkommene Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens. Das Todeswerk Christi ist ein Opferwerk vollkommenster heiligster Liebesbewährung, dessen sittlicher Werth um so höher steigt, je unverschuldeter jener Tod, je mehr er ein Akt unbedingter Einheit ist. Daher hat das unschuldige Blut Christi „solche Tugend und Kraft, daß es von aller unserer Sünde und Missethat uns absolvirt, losspricht, waschet und reiniget, also, daß wer mit diesem Blut besprenget und bekleidet ist, sicher und freudig für Gott treten, ja auch rühmen darf, daß er Gottes Sohn sei, dem alle seine Feinde und Widersacher, ja keine Creatur nicht schaden könne, und dem Alles unterworfen sein muß“*). Der Tod Christi bewirkt hiernach nicht etwa lediglich ein freisprechendes Urtheil Gottes, sondern ebensosehr eine sittliche Erneuerung des Menschen. Das Blut Christi macht den Menschen rein, „nur nicht vollkommen und ganz, was unsere sündliche Natur antrifft. Denn die Sünde, so in unserm Fleisch und Blut noch übrig ist, reget sich stets ohn Unterlaß und der Unflath des alten Adams quillet heraus, besudelt und verunreinigt uns täglich, und reizet uns zu bösen Lüsten“. Mit Hülfe des Blutes Christi nimmt also ein neues Leben im Subjekte seinen Anfang; „ob wir schon Sünder sind und unrein, und täglich fallen, dennoch siehet Gott derselben Sünden keine, sondern siehet allein das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, an unsere Stirnen gezeichnet.“ **)

Der Ausdruck „Genugthuung“, dessen sich Luther von der

---

*) Erl. A., Bd. 50, 404.

**) Ebend., 407.

Wirkung des Todes Christi in Betreff des Verhältnisses des Menschen zu Gott öfters bedient, ist allerdings unter diesen Umständen befremdend. Zu wiederholten Malen deutet er an, daß er sich von dem kirchlichen Sprachgebrauche seiner Zeit nicht habe emanzipiren können. Dabei verbirgt er nicht, wie widerwärtig ihm insbesondere der Ausdruck „Genugthuung" eigentlich ist. Er hat das Wort mit dem Verstand beibehalten, daß es heiße „nicht unsere Genugthuung, sondern Christi, damit er für unsere Sünde durch sein Blut und Sterben bezahlet und Gott versöhnet." Aber jetzt will er von ihren „erdichteten Worten" — eine Andeutung, daß der Ausdruck nicht biblisch ist — nichts mehr wissen. „Darum soll auch das Wort Genugthuung in unsern Kirchen und Theologie fürder nichts und todt sein, und dem Richteramt und Juristenschule, dahin es gehört, und daher es auch die Papisten genommen, befohlen sein, welche damit sollen umgehen und die Leute lehren, wie sie sollen genugthun und bezahlen, so sie gestohlen, geraubet oder unrecht Gut innen haben*)". Gleichwohl trägt er auffallender Weise in derselben Predigt die herkömmliche Genugthuungslehre vor. Wir begegnen sogar dem Satze, daß, wenn Gottes Zorn von mir genommen werden solle, es durch jemand ihm „abverdient" werden müsse; Gott kann Strafe und Zorn nicht aufheben, es werde denn dafür „bezahlet". Die ewige Person, Gottes Sohn selbst, soll an unsere Statt treten, unsere Sünde auf sich nehmen, selbst schuldig dafür antworten müssen**). Bei näherer Prüfung ergiebt sich jedoch aus der angeführten Stelle, daß Luther in derselben lediglich die Kirchenlehre referirt, und erst nachher seine eigene Meinung vorträgt. In Folge der letztern ist „Christus mit seinem Blut und Sterben für uns ein Opfer worden, hat durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit all Sünde und Zorn, so er von unsertwegen tragen mußte, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist und spricht: wem er damit helfe, dem soll geholfen sein."

Unverkennbar durchkreuzen in Luthers Darstellungen der Versöhnungslehre sich zwei Vorstellungskreise, wornach er einmal, zumal in populären Vorträgen, an die katholische Lehre sich anlehnt und den Tod Christi als Rechtsleistung an Gott auffaßt, das andere Mal aber von der herkömmlichen Lehrart auch wieder abweicht, und des Men-

---

*) Erl. A., Bd. 11, 280.
**) Ebend., 290.

schen Sünde wie Gottes Zorn in dem Todesopfer Christi „ersäufet und verschlungen“ werden läßt. Von einer genugthuenden Gesetzesleistung ist innerhalb des zweiten Vorstellungskreises nicht mehr die Rede; die im Tode Jesu sich selbst mittheilende göttliche Liebe ist unendlich stärker als Gesetz und Gerechtigkeit; die katholische Sühne-Rechtstheorie geht selbst darin unter; die Ausdrücke: „Genugthung, Bezahlung“ u. s. w. sind erdichtete Schulworte. „Umsonst und allein aus Gnaden wird Alles gegeben. Es ist ein Reich der Gnaden feste und unbeweglich damit gestiftet. Gleichwie die Sonne am Himmel täglich aufgehet und nicht allein die vergangene Nacht vertreibet, sondern immer fortfährt und leuchtet den ganzen Tag, ob sie schon ins Finstere kommt und mit dicken Wolken überzogen wird, ja, obgleich jemand ihm selbst vor solchem Licht Thüren und Fenster zusperret, so bleibet sie doch dieselbe Soune, und bricht wieder hervor, daß man sie immer wieder sehen kann*).“ Am Schlusse der Predigt erläutert Luther noch den Sinn, den er mit dem Ausdrucke „Genugthuung“ verbindet: „Und ob man gleich das Wort Genugthuung wollte behalten, und dahin deuten, daß Christus hat für unsere Sünde genug gethan, so ist es doch zu schwach und zu wenig von der Gnade Christi geredet, und das Leiden nicht genug geehrt, welchem man muß höhere Ehre geben, daß er nicht allein für die Sünde genug gethan, sondern uns auch erlöset von des Todes, Teufels und der Höllen Gewalt und ein ewig Reich der Gnaden und täglicher Vergebung, auch der übrigen Sünde, so in uns ist, bestätigt, und also uns worden, wie St. Paulus 1. Cor. 1, 30 sagt, eine ewige Erlösung und Heiligung**).“ Damit sprach er es offen aus, daß seine Lehre von der Versöhnung über die herkömmliche hinausgreifen will. Das protestantische Gewissensbedürfniß überwindet die katholische Rechtsansicht; der evangelische Standpunkt erringt an der Stelle des gesetzlichen sich Geltung. Weil der Mensch überhaupt nicht durch das Gesetz selig werden kann, darum konnte auch Christus durch die Erfüllung einer noch so umfassenden Gesetzespflicht den Menschen nicht erlösen. Die Liebe ist die wahre Gesetzeserfüllung; sie

---

*) Ebend., 293.

**) Ebend., 296. Harnak, welcher in seiner Streitschrift: Das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung u. s. w., 24, die betreffende Predigt Luthers gegen Hofmann citirt, hütet sich wohl, auch nur von ferne an Das zu erinnern, was Luther über den Begriff der Genugthuung sagt.

allein hat vom Gewissensstandpunkte aus genugthuende Kraft. Das Gesetz „ist hiernach der heilige Geist, der da machet, daß wir es lieb haben. Denn es wollte nicht gewirket sein, ließ ihm auch nicht begnügen an Werken; es wollte geliebet sein und mit Liebe gesättiget sein. Ohne Liebe wollte es uns nicht losgeben noch bezahlet sein, und mußten also mit allen Werken lieblos unter ihm seine Schuldiger bleiben, und hatte unser Gewissen keinen Frieden vor ihm ... bis daß Christus kam, und gab uns denselben seinen Geist und Liebe durch den Glauben im Evangelio gepredigt: da wurden wir los vom Gesetz, daß es nimmer fordert, nimmer strafet, das Gewissen ruhen läßt .. und ist unser günstiger Freund und Geselle worden*)".

Demzufolge legt Luther auf die Rechtsleistung im Tode Christi nicht das geringste Gewicht. Auf die thatsächliche Mittheilung des Geistes und der Liebe Christi kommt es ihm allein an. „Das Gesetz lässet jetzt auch von uns, daß wir anders worden sind und haben, daß Gott wollte durch sein Gesetz gehabt haben". Nach der gesetzlich katholischen Ansicht, wie sie in die herkömmliche protestantische Dogmatik übergegangen ist, genügt die bloße „Imputation" (Zurechnung) des Strafverdienstes Christi von Seiten Gottes; die Versöhnung ist ein Vorgang, der sich lediglich nur auf Gott beschränkt; Gott versöhnt uns durch die genugthuende Leistung Christi mit sich, ohne daß in uns und durch uns das Geringste geschähe. Gegen diese Vorstellung sträubt sich das protestantische Gewissen. Wäre es doch eine Selbsttäuschung des wahrhaftigen Gottes, diejenigen als gerecht zu betrachten, die das Gegentheil davon sind. In Betreff der Annahme, „es liege die Vergebung der Sünden ganz und gar in der göttlichen Imputation", erklärt Luther, „sie mache das ganze neue Testament zu nichts, Gott hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben". Damit die Versöhnung des Menschen mit Gott eine Wahrheit wird, muß Christus vor allen Dingen „hier" thatsächlich gegenwärtig sein, wo Gott Sünden vergeben soll. In Folge hievon setzt sich Luther mit dem herkömmlichen Lehrbegriffe folgendermaßen auseinander. Die Selbstmittheilung Christi in dessen Leiden und Sterben geschieht „lauter aus Gnaden"; sie ist ein göttlicher Opferakt. Gleichwohl hat Gott die Sünde „nicht aus lauter Gnaden" vergeben wollen, ohne daß „seinem Gesetz

---

*) Erl. A., Bd. 7, 297.

und seiner Gerechtigkeit zuvor allerdinge und überflüssig genug geschehe. Es mußte seiner Gerechtigkeit solches gnädiges Zurechnen zuvor abgekaufet und erlangt werden für uns"*).

Ohne Zweifel stellt Luther hiemit zwei mit einander unvereinbare Behauptungen auf, von denen die eine dem alt-katholischen, die andere dem neu-protestantischen Standpunkt, die eine der katholisch gesetzlichen, die andere der ethisch freien Richtung, die eine dem objektiven römischen Kirchenthum, die andere der subjektiven protestantischen Gewissensüberzeugung angehört. Hat Gott in der Person Christi die Sünden aus „lauter Gnaden" vergeben, so hat er sie nicht vergeben wegen der ihm geleisteten Bezahlung; Recht und Gnade schließen sich aus. Der Gewissensstandpunkt fühlt sich durch die Auffassung der Versöhnung, als einer von Christo dargebrachten Gesetzesleistung an Gott, nicht befriedigt. Hiernach bleibt Gott dem Menschen in Wahrheit fremd; es ist das die alttestamentlich-gesetzliche Anschauung, wornach die verletzte Gerechtigkeit durchaus einen äquivalenten Ersatz fordert. Darum greift Luther über diesen Standpunkt hinaus und bezeichnet die Versöhnung lediglich als einen Akt der göttlichen Gnade. Allein hier zeigt sich der widerspruchsvolle Charakter seiner Theologie, weil er die neuen Ideen aufstellt, ohne mit den alten Vorstellungen zu brechen. Es ist zwar anerkennenswerth, daß er die alten Vorstellungen in seinem Sinne möglichst umdeutet. Wenn er sagt: Gott habe Christum für uns an unsre Statt verordnet, der alle Strafe, die wir verdient hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete, und also göttlich Gericht von uns wendete und seinen Zorn versöhnte; uns koste die Gnade nichts, aber einen Andern für uns habe sie viel gekostet, mit unzähligem, unendlichem Schatz sei sie erworben: so ist die Strafleistung unverkennbar nicht ernstlich gemeint. „Darum ists", fährt er fort, „vonnöthen, daß wir denselbigen haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn durch denselbigen." Es ist ein unglücklicher Versuch Harnacks, mit dieser, von ihm aus dem Zusammenhange gerissenen, Stelle beweisen zu wollen, daß Luther die orthodoxe Lehre, wir seien durch das genugthuende und stellvertretende Strafleiden Christi mit Gott versöhnt, vorgetragen habe**). Genugthuend im Leiden Christi ist nach Luther die Gesetzes-

*) A. a. O., 299.

**) A. a. O., 23 f.

erfüllung. Der Erweis des heiligen Geistes und der Liebe ist ihm aber die Erfüllung des Gesetzes. Durch seinen Tod hat Christus die abstrakte Gesetzesforderung aufgehoben und das Gesetz in die Menschheit hineingelebt; denn er hat überschwänglich in der Kraft des heiligen Geistes geliebt. Die in Christi Tod der Menschheit eingepflanzte überströmende Gottesliebe ist für die Menschheit die Quelle heiligender Gemeinschaft mit Gott. Weil er die Versöhnung erst da als eine Thatsache anerkennt, wo das Subjekt Christum hat, so verwirft er die Imputationslehre in der Form, in welcher sie von dem orthodoxen Lutherthum später aufgenommen wurde *), kurzweg als Spiegelfechterei. Nicht daß Christus an die Stelle unserer sündlichen Natur getreten und allen Zorn Gottes auf sich geladen, sondern daß er den Zorn Gottes überwunden „und die Fülle der göttlichen Liebe, statt sie ihm selbst behalten, uns zu eigen gegeben hat" **): das ist der Kern der Versöhnung. Dem Gesetze genug thun, heißt Christum geistlich im Gewissen anziehen „und gehet also zu, daß die Seele sich annimmt Christi und aller seiner Gerechtigkeit als ihres eigenen Gutes, trotzt, verläßt sich darauf, als hätte sie selbst solches gethan und verdienet .. Gewißlich ist uns Christus also gegeben, daß alle seine Gerechtigkeit, dazu Alles, was er hat und ist, vor uns stehet, als wäre es unser eigen." Alle Güter Christi haben, darauf sich das Gewissen tröstet und verlässet — davon es fröhlich werden muß auf Christum und lustig zu thun alles Gute, zu meiden alles Böses, fürchtet nimmer weder Tod noch Hölle, noch alles Uebel, ist allzu reichlich in Christo bekleidet: „das heißt dem Gesetz genug gethan und nimmer unter ihm sein; denn da ist der heilige Geist mit dem Kleide in der Seelen und ist ein ganz anderer Mensch da; da gehet sie in die Kindschaft Gottes gekleidet; darum muß sie Kind sein" ***).

Daß die eigentliche Substanz der Genugthuung die thatsächliche Gemeinschaft zwischen Christus und der Menschheit (dem Menschen) ist, daß erst vermöge der durch den Tod Christi vollzogenen und vermöge der Vereinigung mit ihm jedem Menschen ermöglichten Gesetzeserfüllung Gott versöhnt ist, das sagt Luther ausdrücklich: „Wiederum, wie wir Christum anziehen und uns sein anneh-

---

*) S. meine chr. Dogmatik II., 888 ff.

**). Erl. A., Bd. 7, 302.

***) Ebend., 304.

men, also zeucht er auch uns an, und nimmt sich unser an, und Alles was unser ist, als wäre es sein eigen. Nun findet er in uns nichts Gutes, sondern eitel Sünde; der nimmt er sich an, und treibet sie von uns als von seinem herrlichen Kleide, dazu bittet er für uns, und träget sie vor Gott, daß sie nicht ewiglich gestrafet werde *)." Auch an andern Stellen ist es die Gemeinschaft mit der Gerechtigkeit Christi, die sittliche Vereinigung des Sünders mit dem Sündlosen, welche Luther als die wesentliche Folge des Todes Christi betrachtet. „Christus, sagt er in seiner Erklärung des 51sten Psalms, schmückt und bekleidet uns mit seiner Gerechtigkeit. Faßt man den Christen ins Auge ohne Rücksicht auf Christi Gerechtigkeit und Reinheit, wie er an sich ist, mag derselbe auch der heiligste sein, so findet man nicht nur keine Makellosigkeit an ihm, sondern er ist, so zu sagen, schwarz wie der Teufel ... Die Sünde haftet immer dem Menschen an.. Darum muß man ihn nicht betrachten, wie er an sich ist, sondern wie er in Christo ist .. Wer vermag denn zu läugnen, daß das Blut Christi ganz rein ist .. Nur soll diese ganze Reinheit eine fremde sein, nämlich diejenige Christi und seines Blutes, nicht unsere, in die wir uns selbst hüllen **)."

Diese Anschauung, welche sich noch in den spätesten Schriften Luthers findet, ist auch schon in den frühesten vorhanden. Daß sie einen Widerspruch in sich schließt, ist unbestreitbar, obwohl sich Luther bemüht, durch Umdeutung des kirchlichen Lehrbegriffes denselben zu überwinden. Sie ruht auf der alt-kirchlichen Voraussetzung, daß dem göttlichen Gesetze durch die äquivalente Leistung im Tode Christi volle Genüge habe geschehen müssen. Sie läuft aber in das ganz entgegengesetzte Resultat aus, daß nicht die formale Leistung, sondern die reale Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe durch die Person Christi, insbesondere in dem die Vollkommenheit dieser Liebe bewährenden Todesleiden, die Versöhnung und Erlösung vollzogen habe. In eigenthümlicher Weise sind beide Vorstellungen in einer Charfreitagspredigt Luthers schon vom Jahr 1521 verschmolzen. Zuerst muß der Mensch vor dem Leiden Christi erschrecken; er erblickt darin den „gerechten Zorn und unwandelbaren Ernst Gottes über Sünde und Sünder, daß er auch seinem einigen allerliebsten Sohn hat nicht wollen die Sünder los geben, er thäte denn für sie eine solche

*) Ebend., 305.

**) Erl. A., opera exeget. lat., Bd. XIX, 94, f. Vgl. noch Erl. A., Bd. 36, 408.

schwere Buße (Jes. 58, 8). Demgemäß ist Christus ein „ernster Spiegel unserer Sünden ... wie Christus an Leib und Seele jämmerlich in unserer Sünde gemartert wird, müssen wir auch ihm nach also gemartert werden im Gewissen von unsern Sünden." War das Leiden Christi hiernach als „Buße", d. h. Genugthuung für unsere Sünde, gefaßt worden, so tritt mit einem Male die herkömmliche Vorstellung zurück, und das Leiden Christi wird zum Spiegel unserer eigenen Sünde, weil „die Uebelthäter, die Juden, wiewohl sie nun Gott gerichtet und vertrieben hat, doch unserer Sünde Diener gewest" *). Die Frucht jenes Leidens wird lediglich von der sittlichen Seite aufgefaßt, sofern das Leiden des Unschuldigen durch die Ungerechten in uns das Bewußtsein der eigenen Ungerechtigkeit hervorruft. Die Versöhnung wird ein sittlicher Prozeß. „Wenn der Mensch also seiner Sünden gewahr worden und ganz erschreckt in ihm selbst ist, muß man acht haben, daß die Sünden nicht also im Gewissen bleiben, es würde gewiß ein lauter Verzweifeln daraus, sondern gleichwie sie aus Christo geflossen und erkannt worden sind, so muß man sie wieder auf ihn schütten und das Gewissen ledig machen" .. Man muß also „seine Sünden von sich auf Christum werfen, festiglich glauben, daß seine Wunden und Leiden seien unsere Sünden, daß er sie trage und bezahle .. Unsere Sünden, wenn wir sie im Gewissen lassen bei uns bleiben, sind uns viel zu stark. Wenn wir dagegen sehen, daß sie auf Christo liegen und er überwindet sie durch seine Auferstehung, so sind sie todt und zu nichte worden. Denn auf Christo mochten sie nicht bleiben, sie sind durch seine Auferstehung verschlungen".. Jetzt soll man die Leiden Christi gar nicht mehr ansehen. „Das hat sein Werk gethan, und dich erschreckt." Die Wirkung des Leidens Christi ist also eine lediglich einleitende. Man muß nachher „durchhindringen, ansehen sein freundlich Herz, wie voller Lieb das gegen dir ist, die ihn dazu zwinget, daß er dein Gewissen und deine Lieb so schwerlich tröst .. darnach weiter steige durch Christi Herz zu Gottes Herz und siehe, daß Christus die Liebe dir nicht hätt mögen erzeigen, wenn es Gott nicht hätte gewollt in ewiger Liebe haben, welchem Christum mit seiner Lieb gegen dir gehorsam ist; da wirst du finden das göttliche gute Vaterherz ... das heißt denn Gott recht erkennet, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit (die erschrecklich sind), sondern bei der

*) Erl. A., Bd. 11, 148.

Güte und Liebe ergreift; da . . . ist der Mensch also wahrhaftig neu in Gott geboren."

Deutlicher kann es nicht wohl ausgesprochen werden, daß der wahre Beweggrund des Todesleidens Jesu nicht in der Absicht Gottes, seinem Gesetzeswillen genugzuthun, sondern in der Absicht, seine ewige Liebe der Menschheit kundzuthun, gelegen hat, daß Gott reale und nicht bloß formale Gesetzeserfüllung im Tode Jesu bewirken wollte? „Im alten Testament, heißt es an einer andern Stelle, da schlug Gott unter sie, wie unter die Hunde, und gieng gräulich mit ihnen um, da hatten sie ihn nicht lieb. Da dachte Gott: Ei, ich muß es einmal also mit dir machen, und so süße, daß du mich mußt lieb haben. Da nahm er seinen Sohn und schickte ihn in unsern Schlamm, Sünde und Elend, und schüttete seine Barmherzigkeit mit Grund und Boden aus, daß wir haben uns zu rühmen von allen seinen Gütern, als sind sie unser eigen, und machte sich zu einem lieben Vater, und siehet uns so viel durch die Finger, daß wir wiederum müssen alle unser Herz und Liebe in Gott setzen, und unserem Nächsten wiederum thun, wie uns von Gott geschehen ist *)". Das Gesetz hat nach Luther, wie wir schon früher gezeigt, nicht die Bestimmung, von den Menschen erfüllt zu werden, sondern „Gott schlug das Gesetz herein, daß man erführe und spürete die große Bosheit der Menschen", und darnach „hat er gegeben seinen Sohn, seinen höchsten Schatz also milde ausgeschüttet und alle unsere Sünde und Unflath in dem großen Meer seiner großen Gütigkeit versenket und ersäufet, daß das Herz sich die große Liebe und Wohlthat muß ziehen lassen wiederum zu lieben . . . darum kommt Christus her und fähet das Herz und saget: lerne mich erkennen. So spricht das Herz: Ei, wer bist du? Ich bin Christus, der ich mich in dein Elend gestecket habe, deine Sünde ersäufet in meiner Gerechtigkeit . . . Also schärfet man die Liebe, wenn man lernet, was Christus sei".

Christi Tod ist hier ausschließlich als Selbstoffenbarung der göttlichen Vaterliebe aufgefaßt, welche in dem Menschenherzen durch die Größe ihrer Selbsthingabe Gegenliebe wecken will. „Ich klettere durch Christum zum Vater: der machet dann, daß mir eine Zuversicht wächst zu ihm, daß ich ihn für einen lieben Vater halte. . . Darum muß ich vorhin geliebet sein . . Darum hebt er am aller-

---

*) Erl. A., Bd. 12, 258.

ersten an und läßt sein liebes Kind für mich sterben, ehe ich ihn darum gebeten habe". Vermöge seiner in Christi Blut geschenkten Liebe wohnt Gott selbst in dem Herzen und „es saget das Herz: Mein Gott, der in mir wohnet, der ist größer denn der Teufel, Tod und alle Gewalt der Hölle. Also wächst in dem Menschen ein unverzagter Trotz gegen allem, das auf der Welt ist; denn er hat Gott und alles, was Gott ist *)".

Bei der Beleuchtung des Todesleidens Christi ist es Luther immer um das Eine zu thun, hervorzuheben, daß Christus durch seinen Tod uns mitgetheilt hat, wodurch wir vor Gott leben: Gottes Liebe, heiliger Geist, eine Tod und Verdammniß überwindende göttliche Kraft. Die Versöhnung ist wesentlich Mittheilung des heiligen göttlichen Lebens der Liebe, sittliche Gemeinschaftsstiftung zwischen Gott und der Menschheit. Allerdings finden sich Stellen, welche diesen Ergebnissen zu widersprechen scheinen. In seiner „ausführlichen Auslegung des Galaterbriefes" bespricht er das Wort des Apostels (Gal. 3, 13), daß Christus, um uns von dem Fluch des Gesetzes zu erlösen, ein Fluch für uns geworden sei. Er bestreitet das Anstößige des Ausspruches nicht. An sich war Christus kein Verfluchter, sondern schuldlos. Der Nachdruck liegt daher auf den Worten: „für uns". Als Stellvertreter der Sünde hat er erleiden müssen, was nach mosaischem Recht den Sünder hätte treffen sollen. Er hat unsere Sünden auf sich genommen, und ist, wie schon die Propheten im Geiste es voraussahen, der größte aller Sünder geworden — nicht persönlich, was Luther gleich an der Spitze seiner Erörterung bemerkt, sondern sachlich — als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit. Stellvertretend trug er alle Sünden der Welt an seinem Leibe. Indem sich Luther hierbei gegen die Vorstellung erklärt, daß Christus den Kreuzestod bloß zu „einem Exempel oder Vorbild für uns" erlitten: dringt er dagegen darauf, daß er unsere Sünden angezogen, wie wir umgekehrt seine Person anziehen müssen.

Genau erwogen ist aber auch diese Stelle ein neuer Beweis dafür, daß Luther den Vorstellungskreis der katholischen Versöhnungslehre durchbrochen hat. Alle seine Behauptungen sind eigentlich nur energische Darlegungen des Gedankens, daß Christus als Stellvertreter der Menschheit den Tod erlitten habe, daß in dem Strome der in seinem Todesleiden ausgeschütteten Liebe, wie er sich ausdrückt, die Sünden der ganzen Welt „ver-

*) Ebend., 261.

schlungen und ersäuft" worden seien, daß Gott seine Person von jetzt an als den Maßstab zur Beurtheilung der Menschheit betrachtet, die Sünde der Menschheit in Gemeinschaft mit ihm, d. h. in ihm überwunden, vernichtet schaut. Gott vergiebt um des Sühnopfers Christi willen der Menschheit ihre Sünde, weil es in Gemeinschaft mit dem in seinem Leiden und Sterben vollkommen bewährten Erlöser in Wirklichkeit keine Sünde mehr giebt. Er hat als die zweite Person der Gottheit die Menschheit so wahr und ganz an sich genommen, daß alle ihre Sünde und Gebrechen auf ihn übergegangen sind; sie hängen und kleben von jetzt an an seiner menschlichen Natur. Vermöge seiner Menschheit hat er die Sünden während seines Erdenlebens in einer unendlichen Menge von Versuchungen und Leiden an sich erfahren, am furchtbarsten in seinem Tode. Vermöge seiner Gottheit hat er aber diese Sünden in seiner Auferstehung und Erlösung verschlungen, sie gleichsam verzehrt in den Flammen des heiligen Geistes. Auch hier sind die herkömmlichen Vorstellungen der Form nach beibehalten, um der Sache nach aufgelöst zu werden. Die Lehre vom Tode Christi zeigt uns die unbegreifliche und unaussprechliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes gegen uns unwürdige und verlorne Menschen, wornach der barmherzige Vater, als er sah, daß wir von dem Fluche des Gesetzes erdrückt sind und nie im Stande sein werden, aus eigenen Kräften uns davon zu befreien, seinen eingebornen Sohn in die Welt sandte, und auf ihn alle unsere Sünden warf.

---

§ 60.

Der Charakter der lutherischen Versöhnungslehre.

Bei alledem läugnen wir nicht, daß Luther es niemals zu einer vollkommen klaren Anschauung von dem eigentlichen Kernpunkte der Versöhnung in der Person, namentlich dem Tode Christi, gebracht hat. Der Widerstreit zwischen dem katholischen und dem protestantischen Vorstellungskreise ist in seinen Aufstellungen ungelöst geblieben. Sein Christusbild trägt die Doppelzüge jener beiden entgegengesetzten Grundvorstellungen. Auf der einen Seite hat Christus die Stelle des größten Sünders übernommen; aller Welt Sünden, die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, dringen auf ihn ein, verurtheilen ihn; auf der andern repräsentirt er die ewige und unüberwindliche göttliche Gerechtigkeit, ist heilig und sündlos. Seine Person wird der Schauplatz,

auf welchem das größte psychologische Problem, der welthistorische Kampf zwischen den Mächten der Finsterniß und des Lichtes, zur Entscheidung gelangt *). Diese Vorstellung von einem in der Persönlichkeit Christi selbst vor sich gegangenen Conflikte zwischen der menschlichen Sünde und der göttlichen Gerechtigkeit ist mit der hergebrachten Satisfaktionslehre unvereinbar. Nach dieser geht bei der Versöhnung in der Person Christi gar nichts vor, sondern lediglich etwas in dem Verhältnisse Gottes zur Menschheit, sofern Gott durch die Todesleistung Christi seine Ehre als wieder hergestellt und die Menschheit von der ewigen Verdammniß entlastet betrachtet. Aus der transcendenten Region einer formellen Rechtsbefriedigung versetzt Luther die Versöhnung in die konkrete Region des Personlebens Christi. In dieser muß der ganze Handel zum Austrage kommen. Anscheinend stellt Luther die Sache so dar, als ob Christus selbst ein Sünder geworden wäre; allein er bemerkt zugleich ausdrücklich, daß dies nicht seine wahre Meinung sei. Christus ist ja eigentlich die zweite Person der Gottheit, welche die menschliche Natur angenommen; er ist die menschgewordene ewige Gerechtigkeit Gottes selbst. Die Sünde, die er trägt, ist nicht seine eigene, sondern die fremde der Menschheit. Er für seine Person ist schlechterdings sündlos. Die fremde Sünde hat er mit der menschlichen Natur, als den auf ihr ruhenden Fluch, mit übernommen; er trägt ihn mit, weil er Stellvertreter der Menschheit ist. Dieser Fluch will ihn als Menschen auch mit richten und verurtheilen. Er wird in der That verurtheilt und stirbt in den Augen der Welt, in Folge höchster Entscheidung geistlicher und weltlicher Obrigkeit, als Verbrecher. Nach dem Urtheile der Welt hat der Fluch der Sünde ihn jetzt getroffen. Der Gott dieser Welt, die Sünde, wollte ihn „verschlingen". In ihrer Blindheit merkte sie nicht, daß Christus in Wahrheit der Träger der unüberwindlichen ewigen Gerechtigkeit ist. Der Ausgang des Zweikampfes zwischen fremdem Sündenfluch und persönlicher Gottesgerechtigkeit konnte aber in Wahrheit nicht zweifelhaft sein. Gott muß über die Sünde siegen, und der Tod Christi

*) Comment. in ep. ad Galat., Erl. A., Bd. II, 20: Videamus ... quomodo in hac persona duo extrema contraria concurrant. Invadunt eam non solum mea, tua, sed totius mundi peccata praeterita, praesentia et futura et conantur eam damnare, sicut etiam damnant. Sed quia in eadem illa persona, quae est summus, maximus et solus peccator, est quoque aeterna et invicta justitia, ideo congrediuntur illa duo, summum, maximum et solum peccatum, et summa, maxima et sola justitia.

ist im Grunde nur der Tod der Sünde. Ihm geht allerdings ein ungeheurer Kampf zwischen Leben und Tod voran, ein schauerlich erhabenes Drama. Wie gefährdet aber auch das Leben scheint, es kann dem Tode nicht unterliegen; es muß den Tod tödten. Von diesem Standpunkte aus ist der Tod Christi der Sieg des göttlichen Lebens über den Tod in der Menschheit. Seit diesem Siege giebt es nur noch einen gemalten Tod; der sterbende Christus hat dem wirklichen Tod seinen Stachel entrissen*). Luther zeichnet den Kampf am Kreuze auch als einen Kampf zwischen Fluch und Segen. Der Fluch will den Segen vernichten; allein da der Segen göttlich ist, so muß der Fluch sterben. Könnte der Segen überwunden werden, so könnte Gott selbst überwunden werden, was unmöglich.

In überraschender Weise giebt Luther durch solche Ausführungen seine innersten Gedanken in Betreff der Versöhnung kund. Er löst den Zusammenhang mit der katholischen Versöhnungslehre gänzlich, vergißt, daß der Fluch — nach seiner eigenen Lehre — ebenfalls göttlich ist**), läßt nur den Segen, die Liebe, als wahrhaft göttlich gelten und behauptet, daß dem Segen der Fluch, als das nicht wahrhaft göttliche, weichen muß***). Daß in einer Person Fluch und Segen, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben einen solchen Kampf auskämpfen, ist freilich wunderbar. Aber es ist das der Weg, um durch Christus die ganze Natur zu verändern†).

---

*) A. a. O., 20, ff. Necesse est in hoc duello vinci et occidi peccatum, et justitiam vincere et vivere. Sic in Christo vincitur, occiditur et sepelitur universum peccatum, et manet victrix et regnatrix justitia in aeternum. Sic mors, quae est omnipotens imperatrix totius mundi . . . congreditur cum vita . . . Sed quia vita erat immortalis, victa evasit victrix, vincens et occidens mortem. De hoc mirabili duello ecclesia pulchre canit: Mors et vita duello conflixere mirando . . Itaque per Christum mors victa et abolita est in toto mundo, ut jam non sit nisi picta mors . . .

**) A. a. O., 21: Si maledictioni, quae est divina ira per totum orbem terrarum, idem certamen est cum benedictione, hoc est, cum aeterna gratia et misericordia Dei in Christo.

***) A. a. O: Congreditur ergo maledictio cum benedictione et vult damnare et prorsus in nihilum redigere eam, sed non potest. Benedictio enim est divina et aeterna, ideo oportet ei maledictionem cedere. Nam si benedictio in Christo posset vinci, vinceretur Deus ipse. Sed hoc est impossibile.

†) Ostendit . . tantas res (scilicet ut maledictio, peccatum, mors destruantur et in locum illorum benedictio, justitia, vita succedant)

Die Vorstellung von dem Werke Christi steht an diesem Punkte mit der Vorstellung von der Person desselben im innigsten Zusammenhange. Was keine Creatur zu leisten vermag, leistet Christus in seinem Tode; er überwindet Tod, Sünde, Zorn Gottes. Hiezu bedarf er der Ausrüstung mit Allmachtskräften*). Zur Besiegung der ungeheuren, wenn auch endlichen, Gewalt der Sünde, des Fluches, des Todes, bedarf es einer stärkeren Gewalt, diese findet sich nur in Gott. „Die Sünde vernichten, den Tod zerstören, den Fluch in sich selbst wegnehmen, Gerechtigkeit schenken, Leben ans Licht bringen, Segen schaffen, das Eine (das Böse) vernichten, das Andere (das Gute) schaffen, das vermag nur Gottes Allmacht.“ Der Tod Christi ist hiernach eine schöpferische Lebensquelle, das von ihm vergossene Blut strömt in die Menschheit ganz neue Kräfte des Geistes und Lebens aus, die ihre ganze Beschaffenheit verändern; in Wirklichkeit giebt es seit demselben keine Sünde, keinen Fluch, keinen Tod, keinen Teufel mehr; Christus hat das Alles besiegt und überwunden**), zu nichte gemacht, er hat dem Allem, als es auf seine Person sich wälzte, unüberwindlichen Widerstand geleistet, er hat es an seinem Leibe überwunden und sich selbst dann uns mit seiner Unschuld und Reinheit geschenkt***).

Die tiefe Kluft, welche diese Auffassung des Werkes der Versöhnung von der überlieferten trennt, liegt deutlich vor Augen. Das Entscheidende in dem Versöhnungswerke Christi liegt demzufolge nicht in einer von Gott zur Herstellung der durch die Sünde verletzten Weltordnung geforderten Rechtsleistung, sondern in der Herstellung der gestörten sittlichen Lebensordnung innerhalb der Menschheit. Das Werk Christi ist hiernach keineswegs lediglich, oder nur vorzugsweise ein Erleiden, was es nach Anselmus ausschließlich ist, sondern auch im Leiden ist es das Thun, der Kampf, der Sieg, wodurch die Heilsentscheidung bewirkt wird. Christus ringt als ein Held des Lichtes mit den Mächten der Finsterniß, welchen das Menschengeschlecht in Folge der Sünde verfallen ist; er

debere, qui in unica illa persona Christi, atque ita par eam mutari totam creaturam.

*) A. a. O.: Necesse est illum, qui in se ipso ista vicit, vere et natura Deum esse.

**) Ebd., 26: Re vera .. Nullum amplius est peccatum, nulla maledictio, nulla mors, nullus diabolus, quia Christus haec omnia vicit et abolevit.

***) Ebd., 30—35.

läßt dieselben persönlich an sich herantreten, nimmt sie in sein menschliches Naturbewußtsein auf, wird für das Bewußtsein der Menschheit zur Sünde, zum Fluche. Er steigt in die Nacht des Todes und Grabes hinab, während durch sein göttliches Personleben zum voraus die herrliche Ueberwindung der bösen Gewalten gesichert ist.

Nach dieser Anschauung kann die Versöhnung sich gar nicht lediglich im Tode Christi vollziehen, sondern das persönliche Gesammtleben Christi auf Erden ist ein unausgesetzter Ringkampf mit Sünde, Noth, Uebel, Finsterniß, Tod und Teufel, ein ungeheurer Wettstreit, in welchem die gewaltigsten Fragen zum Austrage, die schreiendsten Widersprüche zur Lösung gelangen. Wo die Gerechtigkeit Christi leidet, da thut sie zugleich auch etwas, wo sie etwas thut, da leidet sie auch. Christi Versöhnungswerk erkennen, heißt auf diesem Standpunkte: ihn erkennen als eine Gabe und Geschenk. „Eine Gabe, die dir von Gott gegeben und dein eigen sei, also, wenn du ihm zusiehest oder zuhörest, daß er etwas thut oder leidet, daß du nicht zweifelst, er selbst, Christus, mit solchem Thun oder Leiden sei dein, darauf du dich nicht weniger mögest verlassen, als hättest du es gethan, ja, als wärest du derselbige Christus. Siehe das heißt denn Christum recht erkennen, daß er uns mit allem, was er hat, aus lauter Güte Gottes geschenket ist, und daß er für uns genug gethan, die Seligkeit und das ewige Leben erworben hat *)". Das Evangelium „ist ganz nichts mehr denn eine Historie von dem kleinsten Sohne Gottes und von seiner Verkleinung **)". Es ist eine Rede von Christo, daß „Gottes Sohn ein Mensch sei für uns worden, gestorben und auferstanden, ein Herr über alle Dinge gesetzt ***)". Es ist ein „Buch der göttlichen Verheißungen, darinnen Gott uns verheißet, anbeut und giebt alle seine Güter und Wohlthat in Christo". Nicht nur Christus, der leidet und stirbt, sondern Christus, Gottes Sohn, von einer Jungfrau geboren, gestorben, auferstanden, in seiner ganzen Mühe und Arbeit um unsertwillen, ist uns gegeben zur Vergebung der Sünden ... Dieser Mensch Christus ... ist unser Leben, Heil, Friede, Gerechtigkeit, Erlösung, Kraft, Weisheit, Herr aller Creaturen und Gott .. Gottes mysteria sind

---

*) Erl. A., Bd. 12, 23. ff.

**) Erl. A., Bd. 7, 3 (Zuschrift des ersten Theils der Kirchenpostille an den Grafen Albrecht von Mansfeld).

***) Erl. A., Bd. 7, 7.

nichts anders denn die Dinge oder Gaben, die von Christo durchs Evangelium gepredigt werden*)". Für „leiden" setzt Luther auch geradezu „thun". „Er (Christus) hat alles gethan, was dazu gehört, daß wir selig werden, nämlich die Sünde, Tod und Hölle überwunden und vertilget, daß nichts mehr dazu von Jemand zu thun ist**)".

Die thuende und leidende Gerechtigkeit Christi wird bald von einander unterschieden, bald in Eins gefaßt. So sagt Luther in einer Predigt über Gal. 4, 1—8: „Auf daß wir aber desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten unter die Werke des Gesetzes. Er hat sich lassen beschneiden; in dem Tempel opfern und reinigen; er ist Vater und Mutter unterthan gewesen und dergleichen, und ist doch nicht schuldig gewesen; denn er war ein Herr über alle Gesetze. . . . Zum andern hat er sich auch gethan unter die Strafe und Pein des Gesetzes williglich. Hat nicht allein die Werke gethan, die er nicht schuldig war zu thun, sondern hat auch gelitten die Strafe willig und unschuldiglich, so das Gesetz dräuet und urtheilet über die, die es nicht halten". Er schließt: wer unter dem Gesetz sei nach der ersten Weise, d. h. nach den Werken, der müsse auch darunter sein nach der andern Weise, d. h. nach der Strafe, und wendet diese Folgerung auf die Person Christi an. Da kommt nun Christus zuvor, ehe dasselbe Urtheil uns ergreift, fället darzwischen, tritt zu uns unter das Urtheil des Gesetzes und leidet den Tod, die Vermaledeiung und Verdammniß***), gerade als hätte er selbst das ganze Gesetz verbrochen, und wäre schuldig alles Urtheils im Gesetz gefället über die Verbrecher, so er doch nichts verbrochen, sondern auch das ganze Gesetz gehalten, und nicht schuldig war zu halten. Daß gleich seine Unschuld zwiefältig hier ist: Eine, daß er nicht hätte dürfen leiden, ob er schon kein Gesetz gehalten hatte, wie er wohl Macht hatte. Die andere, daß ers aus übrigem gutem Willen gehalten, auch desselben halben nicht schuldig war zu leiden . . . da siehe nun, welch einen überschwänglichen Reichthum habe der christliche Glaube, welchem alle diese Werke und Leiden Christo zu eigen werden gegeben, daß er sich mag darauf verlassen, als hätte er sie selbst gethan, und wären sein eigen†)".

---

*) A. a. O., Bd. 7, 85.

**) A. a. O., 165.

***) Damit meint Luther nicht etwa die „ewige" Verdammniß.

†) Erl. A., Bd. 7, 270 f. Den Punkt, daß Luther den Gesetzesgehorsam

Aus der bisherigen Darlegung des Ausgangspunktes Luthers in der Versöhnungslehre ergiebt sich unzweifelhaft, daß er die altkirchlichen Lehrgrundlagen theilweise zu durchbrechen und vom Gewissen aus eine wesentlich neue Anschauung zu gewinnen versucht hat. Noch ist zwar das Baugerüste der herkömmlichen Kirchenlehre stehen geblieben. Aber es paßt zu dem neuen Fundamente nicht mehr. Indem Luther die herkömmliche gesetzliche Rechtstheorie aufgab, und das Werk Christi unter den Gesichtspunkt des Evangeliums rückte, konnte ihm Gott nicht mehr als ein Solcher erscheinen, dessen verletzte Gerechtigkeit sich durch die Leistung eines von einem Dritten dargebrachten Aequivalentes befriedigen ließ. Eine Leistung, welche Gott überdies eigentlich sich selbst darbrachte, ohne daß die Menschheit persönlich daran Theil nahm, war in der That eine Scheinleistung; der Schuldige selbst erfüllte sie nicht. Die Menschheit beharrte nach wie vor in ihren Sünden; es sollte ihr nicht mehr angerechnet werden, was doch in ihr nicht beseitigt war. Deßhalb ist es auch nur folgerichtig, wenn die katholische Kirchenlehre sich mit der von Christo geleisteten Genugthuung nicht zufrieden giebt, sondern von den angeblich Versöhnten nachträglich noch Genugthuungs-Leistungen fordert. Nur vom Standpunkte des Gewissens aus ist der Fortschritt Luthers über die altkirchliche Versöhnungslehre hinaus zu erklären. Das Gewissen ist sich des Verhältnisses zu Gott nicht als eines juristischen, sondern als eines ethischen bewußt; der Mensch als Gewissensmensch will von seinen Sünden nicht nur frei gesprochen, sondern freigemacht werden; er bedarf von Seiten Gottes nicht nur eines absolvirenden Urtheils, sondern einer regenerirenden Kraftmittheilung. Nicht nur in ein formales, sondern in ein reales Verhältniß heiliger Gemeinschaft muß die Menschheit — vom Gewissensstandpunkte aus — durch Christi Werk mit Gott versetzt werden. Das ist die Gewissensbedeutung des Werkes Christi für die Menschheit, daß Christus nach der Gesammterscheinung seiner Wirksamkeit auf Erden als Stellvertreter der Menschheit das Leben Gottes vollkräftig in dieselbe hineingelebt, daß er ihre Gemeinschaft mit Gott in Leiden, Kampf, Widerstand, Tod, also auch in anscheinendem Untergang aufrecht erhalten und sich als den bewährt, der die Sünde vernichtet, den Tod getödtet, Gerechtigkeit und Wahrheit, die Güter des Geistes, die Fülle

---

Christi während seines Lebens als nicht minder genugthuend betrachtete wie das Leiden, hebt auch Hofmann richtig hervor, Schutzschriften, 2, 53 f.

des ewigen Lebens zur Geltung gebracht hat. Darum ist bei Luther die Versöhnung immer zugleich wesentlich Erlösung*).

Die altkirchlichen Begriffe sind deßhalb bei Luther in einem neuen Sinne aufzufassen. Was er in herkömmlicher Weise ein Bezahlen der auf dem Menschen liegenden Strafe nennt, darunter ist nicht ein Abbüßen der ewigen Verdammniß zu verstehen, so daß Christus an unserer Stelle die von Gottes Gerechtigkeit über uns verhängte Höllenstrafe erlitten hätte. Vielmehr versteht Luther darunter das Aufsichnehmen und Ertragen des gesammten Unheils von Seiten Christi, welches Sünde und Teufel auf Erden bewirken, den darin sich manifestirenden göttlichen Zorn, der in Todesnöthen am erschütterndsten vor das menschliche Auge tritt. Die Strafe, welche Christus auf sich genommen hat, ist der alttestamentliche Gesetzesfluch; ihn hat er damit erfüllt, daß er den fluchbeladenen Kreuzestod erlitten hat. Dieser, ihn unschuldig treffende, von ihm, als dem göttlichen Vertreter der Menschheit, willig getragene Fluch sühnt nicht als juristische Leistung, sondern als ethische Macht. In Wirklichkeit ist er das Gegentheil einer Strafe; nur den verblendeten Gegnern Christi erscheint er als solche; eigentlich ist er ein Sieg der Heiligkeit und Herrlichkeit des in Leben und Leiden sich bewährenden göttlichen Personcharakters Christi. Sühnkräftig in dem genugthuenden Leiden des Erlösers ist seine unbedingte sittliche Verklärung bei dem Schmerz über das ihm unrecht zugefügte Leiden; diese Verklärung ist das in seinem Tode über Sünde und Tod vollzogene Gottesgericht, welches der Menschheit die principielle Vernichtung von Sünde und Tod verbürgt. Wahrhaft versöhnt weiß Gott erst einer solchen Menschheit sich gegenüber, welche nicht mehr unter der Herrschaft widergöttlicher Potenzen steht. Das Gewissen bedarf einer durch die gottgemäße Lebensbewährung des Menschen Christi sittlich erneuerten Menschheit. Jesus Christus, als Träger der göttlichen Lebensmächte in der Form der menschlichen Lebenserscheinung, als Urheber einer neuen menschheitlichen Entwicklung, in welcher Sünde und Tod überwundene Faktoren, Gerechtigkeit und Liebe bestimmende Ursächlichkeiten sind, ist als Versöhner zugleich Wiederhersteller des Menschengeschlechts. Das sühnende Leiden entwickelt sich zur erlösenden That.

*) Richtig bemerkt Hofmann a. a. O., 23, daß man Luthern wohl zwanzig Mal von der Erlösung sprechen höre, ehe er ein einziges Mal das Wort Versöhnung gebrauche.

§ 61.

Die Versöhnungslehre Melanchthons und Zwinglis.

Daß Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci nicht mehr auf dem Standpunkte der altkirchlichen Genugthuungslehre steht, beweist seine ganze Darstellung dieses Lehrpunktes. Christus hat uns die Zuneigung Gottes „verdient"; aber Gott hat ihn zugleich aus vorhergegangener Liebe der Welt geschenkt, in ihm Gerechtigkeit, Frieden, Leben, Heil. Nicht ein Lösegeld zum Zwecke der Wiederherstellung eines gestörten Rechtsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, sondern ein Pfand als Verbürgung der göttlichen Gnade ist Christi Tod. Bekämpft Melanchthon jeden Versuch, aus Christo einen Gesetzgeber, einen zweiten Moses zu machen, so muß er auch die Vorstellung bekämpfen, daß Christus als Versöhner lediglich dem Gesetze Genugthuung geleistet habe*). Noch in den spätern Ausgaben seiner Glaubenslehre begründet er die Versöhnungslehre hauptsächlich mit den Forderungen des Gewissens. Unser Gewissen bedarf eines festen, sichern Trostes. Wie könnte es einen solchen finden in dem eigenen zweifelhaften Verdienst? Nur beiläufig wird der Tod Christi als Mittel der Versöhnung bezeichnet. Die stehende Formel ist, daß wir „um Christi, um der in ihm erfüllten göttlichen Verheißung, um seines mittlerischen Werkes willen" mit Gott versöhnt seien**).

Während Melanchthon formell bei der kirchlichen Lehre stehen bleibt, ist auch er in der Sache, ähnlich wie Luther, über sie hinausgeschritten. Noch deutlicher zeigt sich das bei Zwingli. Zwingli schließt zwar in der Regel sich dem Wortlaute der Anselmischen Genugthuungslehre an***). Auch ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß er an seiner Uebereinstimmung mit der herkömmlichen Versöhnungslehre gezweifelt habe. Allein es geht ihm mit derselben, wie mit der Lehre von der Erbsünde; er trägt beide nach dem alten System vor, und eine Reihe von neuen Anschauungen sproßt in reichlicher Fülle auf dem Boden der alten Anschauungen auf. Seine Gesammtauffassung vom Christenthum ist, wie schon früher gezeigt, eine wesentlich

*) Corp. Ref. XXI., 176: Ita factum est, ut gratiam Christi obscuraret, ut ex Christo non pignus misericordiae, sed legislatorem, et exactorem multo tristiorem faceret, quam Moses etiam visus est.

**) Ebd., 741: Cum mens hominis . . statuat, remitti sibi peccata gratis propter Christum per misericordiam.

***) Vgl. Zeller a. a. O., 264 f.: Sigwart a. a. O., 132 f.

sittliche, nicht eine juristische. Die Versöhnung der Menschheit mit Gott kann nach seinen allgemeinen Voraussetzungen nicht darin bestehen, daß Gott in ein neues Rechtsverhältniß zur Menschheit tritt. Umgekehrt hat die Menschheit das Bedürfniß, in eine neue sittliche Lebensgemeinschaft mit Gott zu treten. Daher findet sich bei Zwingli auch keine Spur der Vorstellung, daß Christus von Gott zum Zwecke einer Rechtsleistung in die Welt gesandt worden sei. Auch in solchen Ausführungen, in denen er auf den Widerstreit zwischen den göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit hinweist, oder bemerkt: die Gerechtigkeit habe Sühne, die Barmherzigkeit Vergebung von Seiten Gottes erfordert, ist seine Meinung nicht die, daß Gott einer, seine Schuldforderung an die Menschheit ausgleichenden, Gegenleistung bedurft, oder daß Christus an unserer Stelle die ewige Strafe erlitten habe. Nach seiner Ansicht bringt Christus Beides: die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, zur vollkommenen Offenbarung innerhalb der Menschheit, er wird ein Pfand für Beides, sowohl dafür, daß Gottes Gerechtigkeit, als dafür, daß Gottes Barmherzigkeit in der Welt wiederhergestellt ist*). Verherrlichung der ethischen Eigenschaften, Erfüllung des göttlichen Gesetzes in der Welt und im Menschen: das ist nach Zwingli die Aufgabe des Werkes der Versöhnung**). Dieselbe vollzieht sich durch die Lebensgemeinschaft, welche eigentlich vermittelst der Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi zwischen Gott und der Menschheit geknüpft wird.

Unstreitig ist in Zwinglis Versöhnungslehre ein mystisches Element, welches, durch den Ernst des Gewissens ethisch verklärt und geläutert erscheint. Zwingli verlegt die Versöhnung ächt protestantisch in das subjektive Bewußtsein. Im Bewußtsein, daß in Christi Tod unsere Sünde gesühnt, in Christi Auferstehung das ewige Leben uns mitgetheilt ist, wird Christus unser; was er

*) Dies mit Beziehung auf die Bemerkung Zellers, a. a. O., 267, daß Leiden und Sterben nur die menschliche Natur Christi betroffen habe.

**) Fid. ch. expos. IV., 47 ff. . . . . accepit divina bonitas quod nobis donaret: filium enim suum nostra carnis imbecellitate circumdedit, ut videamus aeque liberalitatem sive misericordiam esse insuperabilem, atque sanctitatem sive justitiam . . . Filius ergo dei nobis ad confirmationem misericordiae, ad pignus veniae, ad justitiae pretium et ad vitae normam datus est, ut nos certos de gratia dei faceret et vivendi traderet legem . . Iter vitae corruperamus, et ille in locum restituit.

leidet und thut gehört uns selbst an*). So wenig kommt dabei die herkömmliche juristische Ansicht in Betracht, wornach Gott durch eine vorhergehende Rechtsleistung die Sündenvergebung erst möglich gemacht werden mußte, daß Gott umgekehrt in ewig gleicher Liebestreue der Menschheit zugewandt war. Wenn er es unternimmt durch seinen Sohn seine Gerechtigkeit in der Menschheit zu sühnen, durch seinen heiligen Geist ihr das ewige Leben zu schenken, so erfüllt sich damit nur seine verborgene vorzeitliche Liebesabsicht. Wir lernen aus dem Tode Christi, wie unwandelbar Gottes Gerechtigkeit, aus dem Leben Gottes in Christo, wie thöricht das Vertrauen auf Creaturen ist**).

Der Gedanke, daß Gott wesentlich Liebe ist, kehrt bei Zwingli immer wieder. Wenn Christus von Gott gesandt wird, dessen Gerechtigkeit genugzuthun, so geschieht dies nicht, weil die gestörte Weltordnung einer Wiederherstellung bedarf, sondern weil Gott gerade auf diesem Wege theils den Ernst seiner Gerechtigkeit ins Licht stellen, theils die Größe seiner Liebe kund thun wollte; die in Christo geschehene Versöhnung ist überhaupt die aus dem Wesen Gottes fließende Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe***). Erst von hier aus begreifen wir, weßhalb Zwingli Christum mit einer gewissen Vorliebe als „Pfand" der Liebe Gottes zur Menschheit bezeichnet. Man kann deßhalb weder mit Zeller sagen, daß Zwingli in dem geschichtlichen Christus lediglich ein Offenbarungsmittel †), noch mit Sigwart, daß er in ihm ein bloßes Bild oder Symbol des göttlichen Wesens und Lebens gesehen habe ††). Wenn er öfters wiederholt, daß nur Gott Vertrauen verdiene, daß die menschliche Natur Christi als solche uns nicht erlöse, so hat auch Luther nichts dagegen zu erinnern. Auch er schreibt lediglich der Gottheit erlösende Wirkungen zu; die Menschheit Christi nimmt auch nach seiner Meinung an dem Erlösungswerke nur in sofern Theil, als sie Antheil an den göttlichen Eigenschaften erlangt hat. Allerdings weicht Zwingli in seiner Vorstellung von dem Verhältnisse des Göttlichen zum Menschlichen überhaupt grundsätzlich von Luther ab. Eine Theilnahme der menschlichen Natur an den göttlichen Eigenschaften erscheint ihm als

*) Quicquid enim Christus est, noster est, quicquid operatur, nostrum est. Sic enim deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum dederit ad vivificandum nos.

**) Werke, II, 1, 209. ff.

***) Commentarius, III., 163. ff.

†) A. a. O., 268.

††) A. a. O., 141.

mit dem Wesen der erstern unvereinbar; nur die Person Christi besitzt göttliche Eigenschaften, nur in sofern hat das Leiden Christi eine unendliche Wirkung, als derjenige, welcher leidet, die zweite Person der Gottheit ist. Das Menschliche in Christo erhebt sich nach Zwingli niemals über die Linie eines Sinnbildes oder Pfandes der Gottheit; wogegen nicht gesagt werden kann, daß die Person Christi für Zwingli nur ein Bild göttlichen Lebens und Wesens darstelle *). Vielmehr ist in Christi Personleben das ewige Wesen Gottes sowohl nach dessen Gerechtigkeit, als nach dessen Liebe zur vollen Erscheinung gekommen, so weit das Göttliche in menschlicher Gestalt erscheinen kann. Die ewigen göttlichen Absichten sind in Christo zum Besten der Menschheit erfüllt, und vermöge der persönlich-geschichtlichen Mittheilung seines Geistes und Lebens ist der Menschheit das göttliche Wesen selbst eingepflanzt, das Gewissensbedürfniß nach Wiederherstellung der gestörten sittlichen Ordnung wirklich befriedigt. Der öfters citirte Brief Zwinglis an Haner (vom 3. Dez. 1526) beweist nur theils, daß Zwingli dem Menschen Christus als solchem das Werk der Erlösung nicht zuschreiben wollte, theils, daß er die Erlösung für eine sittliche, nicht für eine körperliche, durch den Genuß des „Fleisches" Christi zu fördernde, Leistung hielt.

In der Hauptsache besteht zwischen Luther und Zwingli mithin in diesem Punkte keine Differenz. Das Menschliche an sich ist in den Augen beider unwirksam zur Erlösung. Nach der Annahme beider ist Christus aus diesem Grunde als Mensch unpersönlich, und, wenn Luther der menschlichen Seite mehr Bedeutung beizulegen scheint als Zwingli, so ist es in Wirklichkeit nicht der Fall, da er die der Menschheit eigenthümlichen Eigenschaften mit der Gottheit zusammenfließen läßt **). Allerdings erkannte Zwingli in Christo nicht die oberste Ursache des Heils; Christi Werk ist ihm das Werk des Vaters; stand er aber hiemit nicht in vollster Uebereinstimmung mit den Aussagen Christi selbst? ***) Das Heil kommt ursprünglich von Gott, und

*) Auch Haner in seinem Briefe an Zwingli (VII, 510.) fällt es nicht bei, Christum als ein Symbol der Versöhnung oder Erlösung zu bezeichnen, sondern er sagt von Christus: Is quatenus deus est, veritas est; quatenus autem homo est, veritati et gratiae simbolum est.

**) Sätze wie die (Opera VII, 569): Nam vita proprie divinitatis est, nos carnis . . . caro ejus, qui vita natura est, vivifica dicitur propter naturarum unionem, hätte Luther grundsätzlich unterschreiben müssen.

***) Joh. 5, 17 ff.

darum ist auch der Heiland nicht ein Ausfluß der Menschheit, sondern eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nicht leiden. „Oder kann man Gott mit Geißelhieben zerfleischen"? Eben deßhalb ist die von Christo in seinem Leiden und Sterben geleistete „Genugthuung" nicht eigentlich zu verstehen *). Gott bedurfte seinerseits einer solchen nicht, da seine Liebe gegen die Menschheit trotz der menschlichen Sünden von Ewigkeit unverändert geblieben ist. Auch der Mensch bedurfte ihrer nur aus subjektiven Gründen; er bedurfte der Gewissensüberzeugung, daß die göttliche Gerechtigkeit gesühnt sei, welche aus dem Tode Christi geschöpft wird. Eigentlich kann der Tod Christi daher nicht sühnen; denn nur als Mensch, nicht als Gott, stirbt Christus; unendliche Wirkungen können von dem Tode Christi als solchem nicht ausgehen. Allein weil in Christi Person beides vereinigt ist: Gott, der ewig lebt, der Mensch, der am Kreuze stirbt, so kommt in seinem Tode die strafende Gerechtigkeit, und als deren tiefster Beweggrund die erbarmende Liebe Gottes als eine dem sündigen Menschengeschlechte sammt dem Leben des Geistes, der Wahrheit und der Gerechtigkeit, geschenkte zur Erscheinung.

Unverkennbar nimmt demzufolge in Zwinglis christologischem Vorstellungskreise die Versöhnung eine nur untergeordnete Stelle ein; der Tod Christi ist ein subjektives Beruhigungsmittel für die zagenden Gewissen; diese gewinnen aus ihm die Ueberzeugung, daß Gott die Liebe ist und die Sünden um des Leidens und Sterbens seines Sohnes willen vergiebt.

Vergleichen wir die Zwinglische Versöhnungslehre mit der Lutherschen, so zeigen sich Vorzüge und Mängel auf beiden Seiten. Der Hauptmangel der Lehre Zwinglis besteht darin, daß der Begriff der Sühne, obwohl anscheinend ein starker Nachdruck darauf gelegt ist, zu seiner Grundansicht von Christus nicht paßt. Wie soll der nach seiner Ansicht in seiner Liebe gegen die Menschheit ewig unveränderliche Gott durch den Tod Christi erst nachträglich bewogen werden, statt Gerechtigkeit gegen die Menschen zu üben, ihnen Liebe zu

---

*) A. a. O.: Christus est ipsum salutis pignus ac veluti satisfactio . . . Nunc autem cum velut instrumentum ac pignus est, cujus contemplatione irata nobis justitia placatur . . nunquam debet fastidiosus sermo de illo e limine oris nostri prodire, cum et ipsa divinitas, atque . . humanitas per eam . . in unitatem ὑποστάσεως, ut divini esset organum mysterii, adsumpta est, cum ea communicarent quae sua sunt.

erweisen? Wie soll menschliches Leiden und Sterben Heil erwerben, da nur göttliche Kräfte und Werke Heil bewirken, da von Gott nur uneigentlich gesagt werden kann: er leide oder sterbe? Vom Standpunkte Zwinglis bleibt es eine inhaltsleere Redefigur, wenn gesagt wird: durch das Leiden einer göttlichen Persönlichkeit werde der Mensch erlöst. Der entgegengesetzte Fehler findet sich in der Versöhnungslehre Luthers. Der leidende und sterbende Christus ist ihm zugleich der Gottesheld, der als Vertreter der Menschheit mit Tod und Hölle einen gigantischen Kampf kämpft, in dem sich Gottes Gerechtigkeit dadurch manifestirt, daß er als der schuldlos gemarterte Heilige das zu seiner Vernichtung angewandte Gesetzesurtheil der weltlichen und geistlichen Gewalt selbst vernichtet. In diesem Siege göttlicher Heiligkeit über menschliche Verruchtheit findet das Gewissen wahren Trost. Allein seine christologischen Voraussetzungen hindern Luther an einer wahrhaft menschlichen Auffassung der Person Christi. Was Christus leidet und thut, das leidet und thut er doch nicht als wahrer Mensch; seine Menschennatur ist ja unpersönlich, und ein Mensch, der keine Person, ist kein wirklicher Mensch. Zwingli ist im Nachtheil gegen Luther, sofern Christus als Mensch von seinem Standpunkte nicht leiden und sühnen kann; Luther ist im Nachtheil gegen Zwingli, sofern Christus als Mensch von seinem Standpunkte kein wahrhaft menschliches Personleben führt, ja alle menschlichen Eigenschaften an die göttlichen aufgiebt. Zwingli ist im Vortheil gegen Luther, sofern er mit unerschütterlicher Consequenz an dem Satze festhält, daß Christus als Mensch auch wahrhaft menschlich gelitten und gelebt hat, und ängstlich besorgt ist, daß der Menschheit Christi keine göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit beigelegt wird. Luther ist im Vortheil gegen Zwingli, in sofern auf seinem Standpunkte mit Hülfe der göttlichen Persönlichkeit Christi wirklich ein entscheidender Sieg über alle widergöttlichen Gewalten errungen wird. Im Nachtheil ist Zwingli gegen Luther, weil, was Christus als Mensch gelitten und gethan hat, gegenüber dem, was er als Gott geschenkt und verliehen hat, bei ihm so ganz in den Hintergrund tritt, daß Christus mehr abstrakt über der Menschheit schwebt, als mit den realen Kräften der Gottheit sie bestimmt und durchdringt. Im Vortheil ist er aber wieder vor Luther, weil er in der Person Christi eben so entschieden die Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe erfaßt, als mit zweifelloser Klarheit die sittliche Hoheit der persönlichen Erscheinung und Bestimmung Christi erkannt hat. Beide, Luther und Zwingli, hatten sich in einem

Hauptpunkte von den altkirchlichen Vorstellungen nicht losgemacht; Christus galt ihnen als Mensch für unpersönlich, und lediglich nach seiner Gottheit für persönlich; nur als Gott war er demnach in Gemeinschaft des Lebens und der Liebe mit der Menschheit getreten. So lange dem Protestantismus ein ächt menschlicher Versöhner und Erlöser fehlt, so lange fehlt auch ein ächt sittliches Verständniß des Versöhnungs- und Erlösungswerkes. Die Gefahr, die Sühne für die Sünde als eine gesetzliche Leistung zu betrachten, ist dann unvermeidlich; das Gewissen findet in einer solchen keine Befriedigung.

---

§ 62.
Die Versöhnungslehre Calvins.

Auch Calvin hat, trotz seines scharfen Gesetzesstandpunktes, mit der altkirchlichen Versöhnungslehre gebrochen. In Betreff der herkömmlichen Vorstellungen von dem auf der Menschheit lastenden Zorne und Fluche Gottes bemerkt er, daß sie nicht eigentlich zu nehmen seien; er entschuldigt ihren Gebrauch mit dem menschlichen Bedürfnisse nach einer kräftigen Anregung des Heilsverlangens. Mit Zwingli ist Calvin der Ansicht, daß Gott keinen Haß gegen den Sünder hegt und daß er keiner gesetzlichen Wiederherstellung seiner Ehre bedarf; das sündige Menschenherz bedarf einer starken Erschütterung; die Tiefe und der Umfang des göttlichen Erbarmens lernt es nur dann würdigen, wenn es die Schrecken des göttlichen Zorngerichtes durchempfunden hat *). Allein nun windet Calvin sich hin und her, um mit dieser neuen Anschauung die alt-katholische Lehrart in Einklang zu bringen. Die erstere findet sich im dritten Buche seines „chr. Unterrichtes" entwickelt. So lange Christus sich außer uns befindet, so lange wir noch von ihm geschieden sind, ist Alles, was er für das Menschengeschlecht gelitten und gethan hat, unnütz und werthlos für uns. Die Versöhnung als äußere Leistung

---

*) Inst. chr. II., 16, 2.: Quoniam non potest animus noster vitam in Dei misericordia vel satis cupide apprehendere, vel qua decet gratitudine excipere, nisi formidine irae Dei et aeternae mortis horrore ante perculsus et consternatus: sic instituimur sacra doctrina, ut sine Christo Deum nobis quodammodo infestum cernamus . . Atque hoc, tametsi pro captus nostri infirmitate dicitur, non tamen falso.

hat keine Heilskraft; die letztere ruht in ihrer sittlichen Wirkung. Daß Christus die Güter, die er vom Vater hat, uns mittheilt, auf uns überträgt, ist der entscheidende Punkt *). Unter allen Reformatoren hat keiner so unbedingt wie Calvin die Erlösung als Stiftung einer neuen religiös=sittlichen Lebensgemeinschaft zwischen der Menschheit und Gott beschrieben. Christus erscheint ihm als das Haupt, der Repräsentant des Menschengeschlechts; er ist mit dieser, insbesondere in seinem Todesleiden, aufs innigste verschmolzen. Und zwar geschieht dies nicht vermöge einer substanziellen Einwohnung — wie Luther es sich vorstellte — sondern vermöge einer ethischen Einwirkung des heiligen Geistes. Durch den Geist der Heiligung theilt Christus die ihm innewohnenden Gnadengüter der Menschheit mit; jener ist Wurzelkeim und Saatkorn eines neuen gottgemäßen Lebens in uns **).

Unzweifelhaft ist das Werk Christi demzufolge eine sittliche That, durch welche ein neues sittliches Prinzip, die Fülle der Kräfte des heiligen Geistes, durch das Personleben Christi in die Menschheit gepflanzt worden ist. Zum Gesammtbegriffe dieser sittlichen That gehört die Summe alles dessen, was Christus in seinem Erlösungsberufe gelitten und gewirkt hat; jedoch nicht das Leiden und Thun an sich ist erlösend, sondern daß es im geschichtlichen Zusammenhange mit der Menschheit geschehen, in sie hineingelitten und hineingelebt worden, daß Christus im Leiden wie im Siege sich der Menschheit aufgeopfert, daß er ihr geistiges und sittliches Eigenthum geworden ist: das ist der entscheidende Punkt in dem Werke seines Lebens. Wie sollte nun die altkatholische Versöhnungslehre in ihrer streng gesetzlichen Fassung mit dieser vorwiegend ethischen, auch theilweise mystischen, Auffassung von dem Werke Christi stimmen? An der alten Versöhnungslehre hält Calvin als richtig fest, daß wir als Sünder vor Gott verworfen sind, daß gleichwohl etwas in uns zurückgeblieben, was Gott noch liebt, daß wir auch als Sünder noch seine von ihm zu Heilszwecken geschaffenen Geschöpfe sind. Darum entschließt er sich, aus ursprünglicher Liebe zu uns, das ihm Widerwärtige in

---

*) Ebd. III. 1, 1.: Ut nobiscum, quae a Patre accepit, communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet.

**) A. a. O.: Huc summa redit, Spiritum S. vinculum esse, quo nos sibi efficaciter devincit Christus . . . radix ac semen est caelestis vitae in nobis.

uns zu tilgen, uns wieder mit sich zu versöhnen *). Allein wie grundverschieden ist doch hier das Motiv der Versöhnung von dem der hergebrachten Genugthuungslehre! Von einem für verletztes göttliches Recht zu bezahlenden Aequivalent, einem auf Ergänzung der durch den Engelfall eingetretenen Lücke in der Weltordnung gerichteten göttlichen Sühnplane ist hier keine Rede. Die Zwecke der Erlösung sind ausschließlich auf die Menschheit gerichtet; die ewige weltschöpferische Liebe offenbart sich in der Person Christi auch als welterlösende; in ihr will Gott innerhalb der Menschheit das Böse überwinden, dem Guten den Sieg verschaffen. So lange aber noch Sünde vorhanden, kann Gott die Menschen nicht völlig lieben; deßhalb mußte Christus, um uns in den Besitz der ungetheilten göttlichen Liebe zu setzen, unsere Sünde auf sich nehmen, d. h. hinwegnehmen. Die Sühne ist Hinwegnahme, Beseitigung der Sünde, und daß nicht nur das Leiden und Sterben, sondern das Gesammtleben Christi, daß die durch ihn bewirkte Gesetzeserfüllung überhaupt die Hinwegnahme unserer Sünde bewirkt habe, das sagt Calvin ausdrücklich **).

So wenig hält Calvin die Todesleistung als solche für versöhnend, daß er die versöhnende Kraft lediglich ihrem sittlichen Gehalte, der freiwilligen Hingabe in den Tod, zuschreibt ***). In der

---

*) A. a. O., 3: Verum quia Dominus quod suum est in nobis perdere non vult, adhuc aliquid invenit quod pro sua benignitate amet. Utcunque enim peccatores vitio nostro simus, manemus tamen ejus creaturae: utcunque mortem nobis asciverimus, ipse tamen nos ad vitam condiderat. Sic mira et gratuita nostri dilectione excitatur ad nos in gratiam recipiendos ... Itaque ut sublata omnis simultatis materia nos sibi prorsus reconciliet, proposita in morte Christi expiatione, quicquid in nobis mali est abolet, ut justi in ejus conspectu et sancti appareamus, qui antea immundi eramus ac impuri.

**) A. a. O., II, 16, 4.: Causam veniae, quae nos eximit a maledictione legis, (Paulus) extendit ad totam Christi vitam. Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum foetum ex muliere, subjectum legi, ut eos qui sub lege erant redimeret. Ita in ipso quoque Baptismo asseruit impleri justitiae partem, quod obedienter Patris mandatum perageret. Denique ex quo induit personam servi, coepit ad nos redimendos pretium liberationis solvere.

***) Et sane, quod ipsa quoque primum gradum occupat voluntaria subjectio, quia ad justitiam nihil profuisset sacrificium nisi sponte oblatum.

altkirchlichen Vorstellung giebt es für das sittliche Moment keine Stelle, in der calvinischen keine für das juristische. Der Gehorsam, welchen Christus in der Gesetzeserfüllung bewährt, geht nicht ohne innern Kampf von Statten; Christus muß auf seinen eigenen Willen verzichten und sich dem göttlichen unbedingt unterordnen *). Daß er in seinem Tode zur Höllenstrafe verurtheilt worden sei, behauptet Calvin nicht. Pilatus verurtheilte ihn zu dem Tode, welcher als fluchwürdiger galt, und der römische Landpfleger hielt den Schlüssel über Himmel und Hölle nicht in seiner Hand. Nur Gott hätte Christum mit ewiger Verdammniß bestrafen können; diese Ungeheuerlichkeit wird kein Dogmatiker zu behaupten wagen. Wenn es daher von Christus heißt, daß er den Fluch der Sünde und Verdammniß getragen, so kann Calvin diese Aussage nur uneigentlich verstehen: Christus mußte den Eindruck hervorrufen, daß er den Fluch der Sünde trage; die Sünde, welche er nicht verschuldet, empfieng an ihm ihr Urtheil; in seinem Tode wurde die Welt gerichtet, nicht seine Person gestraft **). Was Christus nach Calvin im Tode erlitten, ist die zeitliche Todesstrafe, welche von Gesetzeswegen für Gotteslästerung und Hochverrath bestimmt war; er hat damit dem menschlichen Gesetze genuggethan, das ihn unschuldig verdammte. Das Gesetz ist an seinem Kreuz selbst zur Sünde geworden, und hat sein Gericht erfahren. Mit dem Gesetze hat es auf dem Gewissensgebiete ein Ende, seit es in der Verurtheilung Christi zu Schanden geworden ist.

---

§ 63.

Der Charakter der protestantischen Versöhnungslehre und ihre Opposition.

Somit war in dem Vorstellungskreise aller Reformatoren die hergebrachte Versöhnungslehre thatsächlich aufgelöst. Die herkömmlichen juristischen Vorstellungen paßten nicht mehr zu dem neu gewonne-

*) A. a. O., 5: Non id quidem absque certamine . . . et hoc modo probari oportuit quod Patri suo praestabat obsequium.

**) Wie sehr Calvin die alte Genugthuungslehre in die blos subjektive Wirkung verflüchtigt, ergiebt sich aus seiner Behauptung (a. a. O., 5), wenn Christus z. B. von Mördern erschlagen oder in einem Auflaufe umgebracht worden wäre, so wäre ein solcher Tod nicht genugthuend gewesen, in ejusmodi morte nulla satisfactionis species extitisset. Verum ubi reus ad tribunal sistitur, testimoniis arguitur et premitur, ipsius judicis ore morti addicitur: his documentis intelligimus, ipsum personam sontis et maleficii sustinere.

nen Gewissensstandpunkte. Zwar wurden sie ihrem Wortlaute nach im Systeme ziemlich beibehalten, aber der Sache nach umgedeutet. Anstatt daß, wie nach herkömmlicher Vorstellung, Gott im Tode des Gottmenschen Namens der Menschheit ein Aequivalent mit dem Zwecke der Herstellung seiner durch die Sünde gestörten objektiven Rechtsordnung dargeboten wurde, wurde nach der reformatorischen Vorstellung vermittelst jenes Todes auf die Menschheit der subjektive Eindruck hervorgebracht, daß Gott die Sünde hasse, wogegen er mit unveränderter Liebe von Ewigkeit her das Heil der Sünder wolle. Daß Christus die ewige Verdammniß als diejenige von Gott über ihn verhängte Strafe erlitten habe, welche nach strengem Rechte die Menschheit hätte treffen sollen — dieser Satz wird von keinem Reformator aufgestellt. Die Strafe, von welcher Christus betroffen wird, ist nicht eine Strafe von Seiten Gottes, sondern von Seiten der Menschen, nicht eine gerechte, sondern eine ungerechte, nicht eine unendliche, sondern eine endliche. Seine wahre Bedeutung erhält der Tod Christi auf reformatorischem Standpunkte eigentlich erst in dem Umstande, daß er die äußerste Spitze der durch Christum vollzogenen Gesetzeserfüllung, die sein Lebenswerk besiegelnde, Tod, Sünde und Teufel überwindende, sittliche That ist. Das Gesammtleben und das Gesammtleiden Christi hat gleich erlösende Kraft und Wirkung; als ein göttliches Leben und ein göttliches Leiden flößt es der Menschheit auch göttlichen Trost und Frieden ein.

Welches kühnen Muthes es bedurfte, um sich von der altkatholischen Versöhnungslehre gänzlich frei zu machen, beweist uns das Beispiel des sonst in seiner Oppositionsstellung keineswegs rücksichtsvollen Sebastian Franck von Wörth. Schließt er sich doch an die kirchliche Genugthuungslehre bisweilen fast wörtlich an *). Er tadelt freilich diejenigen, welche aus dem Evangelium lediglich das herausklauben, was dem Fleische anmuthig sei, z. B. die Lehre von der Gnade und Genugthuung; er nennt das: das Evangelium dem Fleische fürbläuen und die Welt damit kitzeln **). Aber zugleich sucht er die katholische Versöhnungslehre spekulativ zu begreifen. Die Sünde wird nur dadurch aufgehoben, daß Gott selbst für uns gemartert wird. Das größte Leiden im Tode Christi ist der Schmerz über die Sünde, daß Gott in Christus so verachtet wird und so unerkannt

---

*) S. seine Chronik, f. 1 ff.

**) Chronik, f. 398.

bleibt. In diesem Schmerze über die Sünde, „welche Gott weher thut, denn seine eigene Marter und Tod in Christo", wird die Sünde von Gott aufgehoben und vertilgt. Die Genugthuung ist demzufolge ein im Herzen Gottes selbst vorgehender Prozeß; im Schmerze über die Sünde eignet Gott sich die Sünde an, und, indem er dieselbe seinem göttlichen Wesen aneignet, vertilgt er sie. Wenn Franck wiederholt versichert, daß hierbei in Gott selbst sich nicht etwas verändere, daß Gottes Wesen der Sonne gleiche, daß er allezeit gut, ein von keinem Unterschiede wissendes Licht, ein Licht für Alle sei, daß er sich von Niemandem abkehre, daß nur die Menschen sich muthwillig von ihm kehrten*): — so sagt er damit nichts den Anschauungen der übrigen Reformatoren Fremdes. Die Unveränderlichkeit Gottes wird grundsätzlich von allen Reformatoren behauptet, die Genugthuung ist, insbesondere nach Calvin, ein lediglich menschliches Bedürfniß. Franck zieht nun aber aus dem Grundsatze der göttlichen Unveränderlichkeit die unerbittlichsten Consequenzen. Da Gott ein ewig währendes Licht, da in seinem Wesen nichts als Gnade, Leben, Seligkeit, Güte, Treue und gar kein Unwille, Feindschaft, Tod, Sünde, Hölle, Untreue, Haß und Verdammniß sich findet: so kann er auch Niemanden wirklich verdammen, so bedarf er mithin schlechterdings in keiner Weise einer Genugthuung. Verdammniß, Tod, Sünde, Haß ist lediglich im Menschen; der Mensch stellt sich vor, Gott verdamme, weil er sich Gott vorstellt, wie er selbst ist**).

Eine ächt protestantische Wahrheit ist hier in Gefahr, zur Carrikatur verzerrt zu werden. Erst im Gewissen, in der religiösen und sittlichen Gesinnung, hat das Subjekt die göttliche Wahrheit; sie reflektirt sich in ihm und es hat sie daher allerdings wie es selbst ist. Allein daraus folgt noch nicht, daß die Wahrheit lediglich nur im Subjekte ist; dieses bringt sie nicht aus sich selbst hervor, sondern nimmt sie auf.

Die schiefe Vorstellung von der Person Christi straft sich bei Franck in der Lehre von dessen Werk. Christus verliert seinen geschichtlichen Charakter, er wird lediglich zum Symbol, an welchem, was in den Herzen der Menschen ist, zum Bewußtsein gelangt. In dem Leben, Leiden und Sterben Christi theilt sich Gott nicht wirklich

---

*) Paradoxa f. 1, 19 ff.

**) Ebend., f. 22: Gott ist dem reinen Bienlein Honig, aber der verkehrten Spinne Gift, doch ohne seine Schuld.

mit, es ist darin keine thatsächliche Offenbarung seiner Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Bei der Versöhnung geht lediglich mit dem Menschen etwas vor. Weil der Mensch an die, sich stets gleich gebliebene, unveränderliche Liebe Gottes nicht glauben wollte, darum mußte sich Christus zwischen Thür und Angel legen, „Schmalz und Oel" werden, sich „knitschen" lassen, damit Gott und Mensch wieder zusammenkommen. Die Erlösung ist hiernach nicht eine reale Selbstmittheilung Gottes an den Menschen, nicht eine welterneuernde ethische göttliche That, sondern ein gedankenmäßiger Vorgang in dem Innern des Menschen, eine Verbesserung des menschlichen Vorstellungsvermögens in Betreff des göttlichen Wesens, eine logische Arbeit des Menschen unter göttlicher Nachhülfe *). Auf dem intellektualistischen Standpunkte Francks bleibt das Gewissen eben so unbefriedigt, wie auf dem juristischen des mittelalterlichen Katholizismus. Dort handelt es sich um einen Rechtsstreit, hier um einen Gedankenstreit, dort um die Herstellung der göttlichen Ehre durch ein menschliches Aequivalent, hier um die Herstellung der menschlichen Einsicht durch die göttliche Nachhülfe. Auf beiden Seiten geht im innersten Punkte des menschlichen Personlebens kein entscheidender sittlicher Umschwung vor; denn eine sittliche Totalerneuerung des Menschengeschlechtes fließt ebensowenig aus wiederhergestellter göttlicher Ehre, als aus verbesserter menschlicher Einsicht **).

Je weniger übrigens die Versöhnungs- und Erlösungslehre der Reformatoren dem Gewissensbedürfnisse ganz genügte, um so mehr begreifen wir die verschiedenartigen, noch innerhalb des Reformationszeitalters gemachten, Versuche, über die reformatorische Theorie hinauszuschreiten. Die katholische Annahme einer im Tode Christi an Gott geleisteten Zahlung war auch in der protestantischen Theologie herrschend geblieben; die Erlösung erschien noch immer vorwiegend als ein unter die Rechtsanschauung fallender Vorgang; die erfüllte Gerechtigkeit, um welcher willen dem Menschen Sündenvergebung zu

*) Paradoxa, f. 48 ff.; f. 78.

**) Noch schärfer als Franck traten der kirchlichen Genugthuungslehre Thamer und Bernardin Ochino entgegen. Der erstere erblickt in der Lehre, daß man sich die größte Sünde (den Tod Christi), welche die Menschen begangen, zur Gerechtigkeit rechnen solle, den größten Unsinn (Rommel, Philipp der Großmüthige, 297 ff.). Ochino läugnet überhaupt die Ewigkeit der göttlichen Strafe, und daher auch die Nothwendigkeit einer Genugthuung für die Sünde (dialogi, 161 ff.).

Theil wurde, behielt den Charakter einer ausschließlich fremden. Das Subjekt galt nicht für innerlich persönlich befreit, sondern nur für äußerlich rechtlich versöhnt. Die ethische Auffassung verlor sich immer mehr hinter die juristische. Das Gewissen nahm hieran mit Recht Anstoß.

Die Opposition des Andreas Osiander gegen die spätere reformatorische, von der ethischen Grundlage sich immer mehr lösende, Erlösungs- (Rechtfertigungs-) Lehre ist in sofern berechtigt; es sind nicht unedle Motive, welche ihn zu derselben veranlaßt haben. A. Osiander, der seine Ansicht nicht, wie man gewöhnlich annimmt, erst in Königsberg zur Zeit der eingetretenen lutherischen Reaktion (1551), sondern fast dreißig Jahre früher in Nürnberg (1525) vorgetragen hatte *), geht von der Voraussetzung aus, daß Gott den Menschen zu einem wesentlichen Abbilde seiner Gerechtigkeit und Güte vorherbestimmt und geschaffen habe. Daher will sich Gott von vornherein dem Menschen wesentlich mittheilen, wenn auch erst in der geschichtlichen Erscheinung Christi diese Wesensmittheilung völlig verwirklicht werden konnte. Christus würde auch dann als vollkommenes Urbild der Menschheit zeitlich erschienen sein, wenn der Sündenfall sich nicht ereignet hätte. Gott hat das Bedürfniß, sein Wesen auszusprechen; er hat das von Ewigkeit in seinem Worte, d. h. dem eingebornen Sohne, gethan, und dieser hat durch den Geist der Menschheit sich mitgetheilt. Daß das ewige Wesen, die Substanz Gottes, in der Person Christi auf vollkommen ebenbürtige Weise zur Erscheinung gelangt ist und der Menschheit sich mittheilt: das ist der Mittelpunkt in A. Osianders Lehre. Darum ist die Versöhnung und Erlösung nicht die Folge einer Gerechtsprechung, kein juristischer Vorgang. Sie ist vielmehr die Folge einer substantiellen Gottesmittheilung, ein realer Vor-

*) In drei aus dem Jahre 1525 stammenden Druckschriften A. Osianders ist seine spätere Erlösungs- und Rechtfertigungslehre schon ziemlich ausführlich entwickelt. Es sind dies 1) Handlung Eynes Ersamen weysen Rats zu Nürnberg mit jren Predicanten neulich geschehen u. s. w.; 2) Ain gut underricht und getrewer Rathschlag, auß Heiliger götlicher schrift, weß man sich in dieser Zwitracht, unsern heiligen Glauben und Christliche leer betreffend, halten soll, u. s. w.; 3) Ain schöne: fast nützliche Sermon, über das Evangelion Matthäi am 17., da Christus den Zollpfennig bezalet. In der 1552 erschienenen Schrift: „Beweisung, das ich nun über die dreißig Jar, alweg einerley lehr, von der Gerechtigkeit des Glaubens, gehalten und gelehret hab, nemlich, daß unser Herr Jesus Christus Gottes und Mariä Son . . . nach seiner göttlichen Natur u. s. w. der rechtgleubigen Gerechtigkeit sei", hat er selbst den Beweis geführt für seine Uebereinstimmung mit sich selbst in dem betreffenden Lehrpunkte.

gang. Die protestantische Erlösungslehre ist nach A. Osiander „kälter Ding denn Eis" *).

Aber auch aus der Osianderischen Erlösungstheorie weht uns ein Eishauch entgegen. Es ist ein Gewissensbedürfniß, durch göttliche Lebensmittheilung gerecht zu werden; aber es ist auch ein Gewissensbedürfniß, die göttliche Offenbarung menschlich vermittelt entgegen zu nehmen; es kann der Menschheit nur zu Gute kommen, wenn das Göttliche schon in der Person Christi ihr wahres Eigenthum geworden ist. Osiander weiß dagegen der menschlichen Seite in Christo gar keine erlöserische Bedeutung abzugewinnen. Die katholische Anschauung von der genugthuenden Wirkung des Todes Christi läßt er stehen **); aber er macht der Kirchenlehre mit ihrer Beibehaltung nur ein äußeres Zugeständniß. Indem er sie, wie Dorner richtig bemerkt ***), von der subjektiven Aneignung des Menschen losreißt, schwebt sie völlig in der Luft. Nur substantielle Gottesmittheilung hat erlöserische Wirkung, erwirbt Gerechtmachung. Wie soll nun aber Christus in uns das Heil wirken, wenn er nicht menschlich auf und durch uns wirkt? Christus, dessen Person wesentlich die göttliche Natur ist, senkt sich ohne nachweisbare sittliche Vermittlung, ohne den Proceß der sittlichen Selbstbewährung durch Kampf und Gehorsam mit seiner Gottessubstanz in die Menschheit ein; diese gleicht einem erschlossenen Gefäß, welches mit einer mirakulosen Flüssigkeit angefüllt wird. Die substanzielle Gerechtigkeit Christi überfluthet unsere Sündhaftigkeit wie ein reiner Strom einen trüben Sumpf. Da der Erlöste vermittelst der Aufnahme Christi das göttliche Wesen selbst besitzt, da vermittelst seiner die ewige und unendliche Gerechtigkeit, die Gottheit selbst, in uns wohnt, so wird die Erlösung bei A. Osiander zur metaphysischen Nothwendigkeit, und es entsteht dann die Frage, warum das göttliche Wesen durch die Person Christi sich nicht allen Menschen mittheile? Wie soll der endlich beschränkte Mensch der unendlichen Wirkung der Gottessubstanz zu widerstehen im Stande sein †)?

---

*) Disputation de justificatione (24. Okt. 1550 zu Königsberg), Th. 73.

**) Vgl. seine Schrift: von dem Einigen Herrn Jhesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens; Bekanntnuß A. Osiander (1551). Die lateinische Ausgabe ist spätern Ursprungs.

***) Entwicklungsgeschichte u. s. w., II. 1, 591.

†) Calvins Streitführung gegen A. Osiander ist eben so einseitig als unwürdig (inst. III., 11, 5 ff.) Aber er trifft das Rechte, wenn er ihm entgegenhält:

Ohne eine gründliche Revision der Lehre von der Person Christi vom Gewissensstandpunkte aus läßt sich Christi Werk nicht als heilsschöpferische ethische That würdigen. Auch Schwenkfeld verstand das von einem entgegengesetzten Ausgangspunkte nicht. Ihm lag zwar Alles daran, daß das Erlösungswerk durch den Menschen Christus zu Stande komme; allein dessen „vergottete Menschheit" war nur eine nominelle Menschheit; von vergottetem „Fleisch und Blut" können wir uns keine bestimmte Vorstellung machen. Wie bei Osiander die Erlösung metaphysische Nothwendigkeit, so wird sie bei Schwenkfeld mysteriöse Magie.

So weit nun aber auch die reformatorischen Vorstellungen in Betreff des Werkes Christi auseinander zu gehen scheinen, im innersten Punkte zeigt sich doch durchgängig ein verwandter Trieb. Der Protestantismus rang darnach, an die Stelle der juristisch-gesetzlichen Vorstellung des mittelalterlichen Katholizismus von der Versöhnung und Erlösung eine ethisch-evangelische zu setzen, die Erlösung als ein Werk Gottes zu verstehen, welches durch Christum, als den Stellvertreter der Menschheit, in sittlicher Selbstbewährung und lebendiger Gesetzeserfüllung für und durch die Menschheit geleistet worden ist. Christus erschien demzufolge als der mit der Fülle göttlichen Eigenschaften ausgerüstete Mensch, welcher, vermittelst aufopferndster Hingabe an die Mächte des starren Buchstabens und der äußeren Weltgewalt, diese siegreich überwand und das Princip der ewigen Gerechtigkeit, Wahrheit und Heiligkeit mit gotteskräftiger Energie in der Menschheit verwirklichte. Leider waren die altkatholischen Voraussetzungen der Reformatoren, welche einer Revision nach dem Gewissensgrundsatze nicht unterworfen wurden, einer folgerichtigen Durchführung der ethischen Ansicht hinderlich. Die mittelalterliche Rechtsvorstellung von der genugthuenden Wirkung des Todes Jesu wurde beibehalten; die reformatorische Anschauung von der durch Christi Gesammtbewährung in Leben und Leiden, in Dulden und Sterben der Menschheit erworbenen ethischen Lebensgemeinschaft mit Gott wurde zu der ältern Vorstellung unvermittelt hinzugefügt. Die konsequente Anwendung der altkatholischen Lehre von der Person Christi hinderte die sittliche Auffassung von dem Werke Christi auf jedem Punkte.

Certum . . est, his omnibus perfunctum esse (Christum) secundum humanam naturam. Aehnlich Melanchthon, der in Osianders Erlösungslehre das mittlerische Element vermißt, Corpus Ref. VIII., 579 ff., IX. 403.

Wo Gott unmittelbar mit absoluten Eigenschaften wirkt, da ist eine freie Gegenwirkung von Seiten des Menschen eben so undenkbar als eine freie Mitwirkung. Erst dann wird der Protestantismus das Werk Christi wahrhaft ethisch zu begreifen im Stande sein, wenn er Christum selbst als wahrhaft ethische Persönlichkeit begriffen, wenn er die Zweinaturenlehre der chalcedonischen Kirchenversammlung aufgegeben, wenn er das Personleben des Erlösers als ächt menschliches zu würdigen und mit der christologischen Mythologie und Phantasmagorie des Mittelalters ganz und in allen Theilen zu brechen sich entschlossen hat.

Zweites Buch.

Die Freiheit des Protestantismus.

Erster Abschnitt.

Die Idee der Freiheit.

Erstes Kapitel.

Die Erwählung.

§ 64.

Das Problem der Freiheit.

Der Protestantismus hat seine innerste substanzielle Wahrheit an der Person Christi. In dieser Person ist menschlich und menschheitlich wirklich geworden, wornach das Gewissen verlangt — in ihr ist die sittliche Wiederherstellung und Vollendung der Menschheit unbedingt verbürgt. Der Protestantismus will den Begriff der wahren Menschheit nicht blos denken, sondern verwirklichen, und eben darum hat ihm die Person Christi schlechthinige Dignität, weil in ihr das Urbild und Vorbild der wahren Menschheit eine heils- und weltgeschichtliche Thatsache geworden ist. Eben darum ist Christus im Protestantismus nicht ein lediglich der Vergangenheit angehöriges geschichtliches Phänomen, welches nun in ideale Fernen gänzlich entrückt und an dessen Stelle als Realität die Kirche getreten wäre. Christus lebt gegenwärtig in der Menschheit fort, theils noch in Knechtsgestalt, unerkannt und schmachbedeckt, theils auch siegverklärt, in natur- und weltüberwindender Kraft. Nach seinem Bilde sich innerlich zu erneuern und nach außen herrlich zu gestalten, das ist die von dem Protestantismus der Menschheit gestellte religiös-sittliche Aufgabe.

Allein eben hier begegnen wir einem der wichtigsten und schwierigsten Probleme. Gott hat sich der Menschheit geoffenbart; er hat ihr sein Wort und seinen Geist schon im alten Bunde mitgetheilt; er hat in der Person Christi die ewige Idee der Menschheit in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Schöpferzwecke geschichtlich verwirklicht. Er hat damit seine ewige Wahrheit selbst der Menschheit eröffnet. Allein diese Wahrheit soll nicht über der Menschheit schweben, sondern in ihr leben, sie durchdringen, erneuern. Der Protestantismus geht von dem Gewissen aus, er trägt den Charakter persönlicher Innerlichkeit und selbstbewußter Freiheit an sich; seine Wahrheit ist ohne die Freiheit des Individuums, sich aus der Tiefe des Gewissens selbst als wahr zu setzen, leerer Schein. Gerade an diesem Punkte tritt der Protestantismus in den schärfsten Gegensatz zum römischen Katholizismus. Er verzichtet darauf, die Wahrheit in der Form einer äußern Begebenheit, einer gesetzlich geordneten Institution, z. B. der Kirche, zu haben; denn das blos äußerlich Geschehene, gesetzlich Vorgeschriebene, anstaltsartig Aufgerichtete ist als solches noch nicht wahr. Er kann und will die Wahrheit lediglich haben als persönliche *Selbsterfahrung*, als *innern selbstbewußten Gewissens- und Geistesbesitz*. *Die Substanz der Wahrheit ist im Protestantismus gebunden an die Form der persönlichen Freiheit*, und die Wahrheit selbst hört auf, wahr zu sein, sobald sie aufhört, ein Produkt des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung zu sein, *sobald sie nicht mehr als wahr gesetzt wird durch einen freien Akt des Gewissens, der Vernunft und des Willens*.

Daß der Protestantismus auf dem Wege individueller Freiheit die Wahrheit wieder ans Licht gebracht hat, ist nicht zu bezweifeln. Aber hat er auch sein eigenes Wesen als das der Freiheit recht erkannt? Ist er nicht an diesem hochwichtigen Punkte vor seiner eigenen Aufgabe scheu zurückgewichen? Hat er nicht an dieser Stelle sich selbst mißverstanden? Die Frage nach Wesen und Bedeutung der menschlichen Freiheit hat die christliche Kirche seit den ersten Jahrhunderten bewegt und gespalten. Daß der Mensch den Beruf in sich trage, ein freier, d. h. aus seinem persönlichen Wesensgrunde sich selbstbestimmender, zu sein, war allgemein zugestanden. Allein als schlechterdings sich selbstbestimmend kann selbst der seiner Idee vollkommen entsprechende Mensch darum nicht vorgestellt werden, weil er in seinem Wesensgrunde von *Gott* bestimmt ist. Daß, was der Mensch nach seiner ursprünglichen Bestimmung *durch Gott ist*, in seiner nachträglichen

Lebensentwicklung durch sich selbst werde, daß er seine ideale Uebereinstimmung mit Gott in jedem Momente seines Lebens als Realität setze: das ist seine Freiheit in religiöser Beziehung, und daß er aus dem Mittelpunkte seiner Gemeinschaft mit Gott sein gottgemäßes Wesen nun auch in die Welt hineinbilde: das ist seine Freiheit in sittlicher Beziehung.

In wie weit nun diese, dem Menschen als solchem eignende, Freiheit der Menschheit auch während ihrer sündlichen Entwickelung geblieben sei, das war die Frage, die in der Controverse zwischen Augustinus und Pelagius den Charakter eines tiefgreifenden Principienkampfes annahm. Schon bei dieser Veranlassung waren die entscheidenden Streitpunkte in verwirrender Weise verschoben worden. Zunächst war die menschliche Freiheit lediglich als ein Vermögen des Willens beschrieben worden, darin bestehend, daß derselbe ohne Weiteres mit den göttlichen Gesetzesforderungen übereinzustimmen die Kraft besäße. Freiheit wäre hiernach das Vermögen der sittlichen Güte. Daß der Mensch unter der Herrschaft der Sünde nicht mehr nach Belieben gut zu sein vermag, bestätigt die Erfahrung. Folgt nun aber aus der Thatsache, daß der mit Sünden behaftete Mensch nicht mehr in durchgängiger Uebereinstimmung mit Gott lebt, der Satz des Augustinus, daß der Sünder ganz und gar nicht mehr thun kann, was Gott will, daß auch die leiseste gute Regung, Empfindung, Entschließung in ihm zur Unmöglichkeit geworden, daß er lediglich noch ein Sclave des Satans ist*)? Es ist jedenfalls ein Mißgriff, die Freiheit mit Augustinus lediglich als ein Vermögen des Willens zu fassen. Der Wille ist dasjenige Vermögen des menschlichen Geistes, vermittelst dessen derselbe an sich auf die Welt bezogen ist**); die menschliche Freiheit dagegen hat ihren Wurzelpunkt in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. Daher ist die Freiheit an sich in der unmittelbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott gegeben; sie ist eine ursprüngliche Thatsache des Gewissens; nur so weit das Gewissen frei, d. h. von Gott unmittelbar bestimmt ist, so weit ist der Mensch frei auch in seinem Denken, Wollen und Handeln. Die Freiheit des Willens ist daher nicht die ursprüngliche ganze Freiheit des Menschen, sondern nur ein Theil derselben, so weit die menschliche Thätigkeit eine natur- und weltbildende ist.

---

*) Meine Dogmatik II., 1, 298 ff.

**) Meine Dogmatik I., 1, 98 ff.

An dieser Stelle hatte nun der Protestantismus eine ernste Probe zu bestehen; er hatte gegenüber der herkömmlichen irrthümlichen eine neue, seinem Wesen angemessene, Freiheitslehre zu begründen. Unverkennbar sind die Bestimmungen des Augustinus über die menschliche Freiheit schon deßhalb ungenügend, weil sie mit seiner erfahrungswidrigen Erbsündenlehre eng zusammenhängen. Ist der Mensch von Natur schlechthin böse, wie Augustinus annimmt, so fehlt ihm auch das Selbstbestimmungsvermögen zum Guten; Freiheit aber ist nur innerhalb der Region des Guten möglich; sie ist das sittliche Selbstbestimmungsvermögen zum Guten. Ob der Protestantismus ein solches Vermögen in dem Subjekte voraussetzt, und wie er dasselbe grundsätzlich zu begreifen sucht, das ist die Frage.

---

§ 65.

Die katholische Freiheitslehre.

Die oberflächliche Ansicht der katholischen Kirche von dem Wesen der Sünde hatte die Uebertreibungen der protestantischen Erbsündenlehre hervorgerufen. Mit der katholischen Sündenlehre steht die katholische Freiheitslehre in engem Zusammenhange. Noch neulich hat Möhler diese in den Worten zusammengefaßt: „Gottes Geist wirkt nicht absolut nöthigend, obschon er dringend thätig ist; seine Allmacht setzt sich an der menschlichen Freiheit selbst eine Schranke, die sie nicht durchbrechen will*)". Hierauf hat Baur erwiedert, daß der Protestantismus keine andere Wahl habe, als sich entweder auf Seite der Willensfreiheit, d. h. des Katholizismus, oder der unbedingten göttlichen Gnadenwirkung, d. h. auf seine eigene Seite, zu stellen**). Allein, ob die unbedingte Läugnung der Freiheit wesentlich protestantisch sei, das ist eben die Frage. Schon Nitzsch hatte bemerkt, daß durch die absolute Betrachtung des natürlichen Menschen in seinem Verhältnisse zur Gnade eine beziehungsweise keineswegs ausgeschlossen sei, und Thiersch hebt gegen Schleiermachers unbedingte Freiheitsläugnung (in dessen Abhandlung über die Erwählungslehre) den Satz: Nicht nur ist der Mensch in den höchsten

*) Symbolik, 206.

**) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, 196.

religiösen Momenten nicht unfrei, sondern wenn je hier frei, als einen wesentlich christlichen hervor.

In der That hat der Protestantismus die Freiheit des Subjectes zu seiner wesentlichen Voraussetzung, und wenn der Katholizismus sich darin von dem Protestantismus unterschiede, daß er die Freiheit bejahte, der Protestantismus sie verneinte, dann befände er sich in ungeheurem Vortheile. So verhält es sich aber nicht, daß der Katholizismus die Sache der Freiheit, der Protestantismus die der Unfreiheit vertritt. Es verhält sich gerade umgekehrt. Was der Katholizismus Freiheit nennt, ist Unfreiheit; wo der Protestantismus die Unfreiheit proklamirt, da meint er die Freiheit. Der Freiheitsbegriff der katholischen Kirche ist falsch; er ist äußerlich, mechanisch, pelagianisch. In Gemäßheit desselben ist das sittliche Selbstbestimmungsvermögen in dem mit Sünde behafteten Menschen wohl etwas geschwächt, allein unverletzt vorhanden, und der Mensch kann sich, unterstützt von der göttlichen Gnade, selbst helfen. Wie die katholische Kirche die göttliche Gnadenhülfe versteht, erhellt daraus, daß nur die kirchliche Anstalt dieselbe darzureichen vermag. Der Mensch hat auf katholischem Standpunkte nur die Freiheit, der Kirche zu glauben, und ihren Vorschriften zu gehorchen*). Die sittliche Verantwortlichkeit des Subjektes bezieht sich lediglich auf dessen Verhältniß zur kirchlichen Anstalt. Gerade so viel persönliches Selbstbestimmungsvermögen nimmt die katholische Lehre in dem Subjekte an, als es bedarf, um sich der Kirche zu unterwerfen, und in dem Gefühle der Unterwürfigkeit ihre Gebote zu befolgen: die Freiheit des Knechtes, der aus eigenem Antriebe in den Dienst eines Herrn getreten, und einmal unterworfen, wie ein Leibeigener in seinen Banden festgehalten wird. Jede Regung des Unabhängigkeitstriebes ist hiernach ein sträflicher Frevel. In gewissem Sinne macht die katholische Lehre den Menschen von Gott frei, um ihn so enger zu fesseln an die Kirche. Die göttliche Allmacht setzt sich nach Möhler an der menschlichen Freiheit eine Schranke**), d. h. es giebt für den Menschen ein Gebiet, wo Gott auf seine unmittelbare

---

*) Conc. Trid. sessio VI: Hanc fidem ante baptismi sacramentum . . . catechumeni a b e c c l e s i a petunt. Ebend. XX: Si quis hominem justificatum . . dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et e c c l e s iae, sed tantum ad credendum . . . anathema sit.

**) Vgl. über die Unstatthaftigkeit der Annahme einer göttlichen Selbstbeschränkung auch meine Dogmatik II, 349.

Herrschaft verzichtet, wo der Mensch, von dem göttlichen Walten emanzipirt, unter die für Gott vikarirende Zucht der Kirche tritt. Auf diesem Standpunkte eines eben so unentwickelten spekulativen Bewußtseins, als eines verdunkelten Gewissens, wird Gott verendlicht; als besonderes Subjekt verhält er sich zu besonderen Subjekten, den Menschen; er giebt auf, wodurch er wesentlich Gott ist, seine Unbedingtheit.

---

§ 66.

Luthers Freiheitslehre.

Daß vor Allem Luther der herkömmlichen Freiheitslehre entgegentrat, lag in dem tiefen Gewissenszuge seines ursprünglichen reformatorischen Wirkens. Er befreite das Subjekt von der Bevormundung der Kirche, um dasselbe ganz an seinen Gott zu binden; er ließ sich durch den Schein nicht blenden, mit welchem die katholische Kirche des Stichwortes „Freiheit" zur Unterdrückung der Freiheit sich bedient. Schon im Streite mit Dr. Eck sind die anstößigen Aeußerungen Luthers „über den freien Willen" aus dem katholischen Mißbrauche desselben zu erklären. Eck hat in seinen „Obelisken" den freien Willen mit einem Könige verglichen, der in der Seele regiert, worauf Luther treffend entgegnete, daß Christus der König der Seele sein solle. Wenn Luther den freien Willen mit einer „Hure" vergleicht *), so will er damit nur den falschen Emanzipationstrieb des Subjektes, dessen Lossagung von Christus und ausschließliche Unterwerfung unter die Kirche, tadeln. Schon im Jahre 1516 hatte Luther diese Scheinfreiheit bekämpft **). Schon damals stellte sich die Streitfrage einfach so, ob es dem Menschen möglich sei, mit seinen natürlichen Kräften Gottes Gebote zu halten, die Gnade sich zu verdienen, Gutes zu thun und zu denken ***)? Schon damals erklärt Luther, daß der Mensch ohne die Gnade Gottes unfrei ist, ein Knecht †). Luthers Frei-

---

*) Bei Löscher, II, 336: Voluntas vero, s e s o l a, semper est meretrix et omnes vires habet meretricis.

**) Opera ed. Jen. I, 1.

***) An homo ad Dei imaginem creatus naturalibus suis viribus Dei creatoris praecepta servare, aut boni quippiam facere aut cogitare, atque cum gratia mereri meritaque cognoscere possit?

†) Voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit, licet non invita. — Homo quando facit, quo in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex se ipso possit.

heitslehre geht mit seiner Sündenlehre Hand in Hand. Alles, was der Mensch thut, ist — so Luther in seinen Sätzen auf der Leipziger Disputation — Sünde, Todsünde. Was er Gutes thut, thut Gott in ihm. Es giebt in dem Menschen keine freie Selbstbestimmung zum Guten. Wie die das Holz durchschneidende Säge dem Zuge der Hand folgt, schwächer oder stärker einschneidet, je nachdem die Hand sie in schwächere oder stärkere Bewegung setzt, so folgt der freie Wille als menschliches Vermögen der sündlichen Naturgewalt*).

Nichts bequemer, als solche Äußerungen mit Möhler einfach für empörend zu erklären. Luther bekämpft damit die oberflächliche Ansicht, daß es lediglich von dem Menschen abhänge, gut oder böse zu sein, daß es eine Region im Personleben gebe, welche nicht unter der göttlichen Einwirkung stehe, daß die kirchliche Disciplinargewalt hinreiche, den Menschen christlich, vollkommen zu machen. Auch in diesem Punkte trat er der kirchlichen Gewissensherrschaft entgegen; es darf keinen Herrn über die Gewissen geben, außer dem lebendigen Gott und seinem Sohn, Jesus Christus. Allein er drückte sich nicht nur mißverständlich aus, sondern verirrte sich selbst so weit, jedes sittliche Erbgut im gefallenen Menschen zu leugnen. Auch diesem Irrthum lag zwar noch eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Der lediglich auf sich selbst bezogene Mensch ist nicht gut, nur der auf Gott bezogene. Wie konnte aber Luther verkennen, daß auch der sündige Mensch noch auf Gott bezogen ist? Wo das Gewissen noch nicht erstickt ist, da ist auch noch Gottesbewußtsein, und darum auch noch sittliche Erkenntniß und sittlicher, wenn auch noch so gehemmter, Wille. Reicht auch das natürliche Gute im Menschen nicht aus, um eine dem göttlichen Gesetze angemessene Lebenserscheinung zu bewirken, so entspringt doch aus demselben das Streben nach dem sittlichen Ideal, und so lange noch der Mensch nach dem höchsten Gute strebt, ist der Keim der Freiheit in ihm noch nicht getödtet. Gerade der Gewissensgrundsatz ist die sicherste Schutzwehr für die Anerkennung der Freiheitsidee. Im Gewissen macht das Subjekt sich frei, auch wenn es im Denken und Handeln nicht mehr frei ist; indem der Protestantismus das Subjekt von der äußern Kirchenanstalt in den innern Gewissensgrund zurückführte, gab er demselben seine ursprüngliche Freiheit zurück. Unfrei ist das Subjekt, wie es Möhler im Zustande der katholischen Scheinfreiheit schildert, mit dem Vermögen, von der göttlichen Gnade unterstützt, sich so zu bestimmen,

*) Opera, ed. Jen. I, 306.

wie es die Kirche vorschreibt! Denken und handeln, wie die Kirche es verlangt, das heißt: frei denken und handeln auf dem katholischen Standpunkte!

Erst von diesem Gesichtspunkte aus erhält Luthers Streit mit Erasmus über „den freien Willen" das rechte Licht. Luthers Verhältniß zu Erasmus hatte sich aus einem anfänglich freundschaftlichen allmälig in ein gespanntes, ja gereiztes, verwandelt*). Die Schrift des Erasmus vom „freien Willen" **) blies den schon glimmenden Funken der Zwietracht zur lodernden Flamme an. Wie wenig ist doch von Gewissensernst in dieser Schrift zu spüren. Insbesondere beklagt er die Offenheit und Rücksichtslosigkeit, mit welcher Luther die Wahrheit ausspreche ***). Er tadelt die selbstständige, von der Ueberlieferung emanzipirte, Schriftauslegung Luthers, behauptet daß die Schrift selbst in ihren Aussprüchen über den freien Willen ungleich sei, und erklärt sich endlich für eine vermittelnde Ansicht, wornach in Angelegenheiten des Heils der freie Wille etwas, die Gnade Gottes das Meiste vermag. Demnach hat der Mensch in Sachen der Seligkeit einiges Verdienst, das größte bleibt Gott†).

Das Heil wird dadurch von zwei Ursachen, Gott und dem Menschen, hervorgebracht; in das Verdienst der Heilswirkung haben sich beide zu theilen; das Verdienst Gottes ist zwar größer als das des Menschen, aber der letztere hat neben Gott doch auch seinen verdienstlichen Antheil. Gott verliert auf diesem Standpunkte seinen absoluten Charakter; der Mensch ist nicht schlechterdings von Gott abhängig, er ist bis auf einen gewissen Grad in der Region des Heils sein eigener Herr; er entscheidet nach Belieben, wenn auch unterstützt von der göttlichen Gnade, sich für das Gute oder das Böse ††). Daß die göttliche Gnadenunterstützung die kirchliche Gnadenunterstützung bedeutet, ist augenscheinlich.

---

*) Man vgl. Luthers Aeußerungen über Erasmus bei De Wette, 1, 247; 2, 49 f., des Erasmus Aeußerungen über Luther Epistolae, VI, 244, XII, 10.

**) De libero arbitrio διατριβή sive collatio D. Erasmi, 1524.

***) Licet verum dicere, verum non expedit apud quoslibet, nec quovis tempore, nec quovis modo.

†) Mihi placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum .... Hac moderatione fiet, ut sit aliquod opus bonum, licet imperfectum, sed unde nihil sibi possit arrogare homo: erit aliquod meritum, sed cujus summa debeatur Deo.

††) Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus, vim humanae volun-

Wir begreifen den unüberwindlichen Eckel, welchen Luther beim Durchlesen schon der ersten Blätter der erasmischen Abhandlung empfand *). Er war sofort zur Erwiederung entschlossen **), und in seiner gegen Ende des Jahres 1525 erschienenen, noch in frischer Leidenschaft glühenden, Schrift vom „geknechteten Willen" (de servo arbitrio) stellt er der hinkenden Vermittlung des Erasmus seine heftige Ueberzeugung entgegen. Freilich zeigt sich gleich, daß Luthers Freiheitslehre ganz von seiner Erbsündenlehre beherrscht ist. Er hat gegen Erasmus recht, wenn er ihm vorwirft, daß seine Lehre vom freien Willen im Grunde gottwidrig sei***). Was Erasmus dem Menschen gewährt, entzieht er Gott; er setzt Gott auf die Stufe der Endlichkeit herab, um den Menschen zu erheben; er läugnet die göttliche Vorherbestimmung, Gottes Alles wissende und wirkende Allmacht, die ewige Erwählung. Die ganze Frage dreht sich um das Verhältniß der obersten Ursache zu den Mittelursachen. Daß es keine Mittelursachen, welche die göttliche Einwirkung auf die Geschöpfe beschränken oder bedingen, giebt: das ist Luthers Grundüberzeugung †). Er greift in dem Ausdrucke fehl, wenn er das Wirken Gottes als ein lediglich „nothwendiges" beschreibt; aber der Vorwurf ist nicht gerecht, daß er es als ein fatalistisches fasse. Die Erwählungslehre Luthers ist im Grunde wesentlich protestantisch, weil sie auf einem sittlichen Motive beruht. Nur das Bewußtsein eines unbedingten göttlichen Weltplans gewährt dem Menschenherzen wahren Trost. Ohne dasselbe wäre es möglich, Gottes Führungen zu vereiteln, Gottes Weltordnung zu stören; auf Gottes Gnade selbst wäre kein Verlaß, Gott hätte nicht mehr Macht als ein veränderliches endliches Geschöpf. Der innerste Quellpunkt der Freiheit, die Gemeinschaft mit Gott, hätte unter solchen Umständen keinen Werth. Bei allen Uebertreibungen Luthers, trotz der oft sehr unglücklichen Wahl seines Ausdrucks, ist der innerste Gedanke

---

tatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.

*) Bei De Wette, II, 561 (1. Nov. 1524).

**) Ebend. II, 562 (12 Nov. 1524).

***) Opera Jen. III, 166: His ignoratis neque fides neque ullus Dei cultus consistere potest .... Sentisne in hac parte libellum tuum esse adeo impium, blasphemum ac sacrilegum, ut nullum habeat uspiam similem.

†) Si dubitas aut contemnis nosse, quod Deus omnia, non contingenter sed necessario et immutabiliter, praesciat et velit, quomodo poteris ejus promissionibus credere, certo fidere ac niti?

seiner Streitschrift gegen Erasmus doch entschieden protestantisch, daß der Mensch lediglich an Gott gebunden und in dieser Gottgebundenheit wahrhaft frei ist. Nur die schlechte katholische Freiheit will Luther verwerfen, die das Subjekt von Gott löst, um es den kirchlichen Gesetzeswerken und Gewissensquälereien zu unterwerfen*), nur ihr gilt eigentlich sein Zorn und sein Hohn. Gleichwohl lassen die Ausführungen Luthers einen tiefen Stachel im Gewissen zurück, sie befriedigen und trösten nicht recht. Mit der kühn und ergreifend vorgetragenen Behauptung, daß Gott unbedingt wirke, unbedingt seine Gnade spende, verbindet sich die niederschlagende Bemerkung, daß die große Menge der Menschen verloren gehe, während nur ein kleiner Bruchtheil durch den Glauben des Heils theilhaft werde. Für das Verlorengehen der Meisten weiß die katholische Ansicht Rath; der freie Wille hat die Schuld; warum hat das Subjekt das Heil nicht angenommen, da es doch in seinem Belieben stand? Dafür muß es nun mit ewiger Verdammniß büßen. Wenn dagegen der Mensch, wie er an sich ist, nichts vermag, wenn seine natürliche Freiheit unbedingter Knechtesdienst unter der Sünde ist, wenn er lediglich durch Gott zum Heil bestimmt wird: wie kann er, der als lediglich unfreies, von der unbedingten göttlichen Wirkung abhängiges, Wesen gehandelt hat, für den Verlust des Heils verantwortlich sein? Luther hat hierauf eigentlich keine Antwort: er hilft sich unspekulativ genug mit seiner Lehre vom Satan.

§ 67.

Luthers Lehre von den übermenschlichen Geistern.

Das durch die Sünde gänzlich unfrei gewordene Subjekt schwankt zwischen Gott und Satan hin und her. Es folgt niemals sich selbst, sondern entweder den Wirkungen Gottes, oder den Antrieben des Teufels**). Die sittlichen Entscheidungen gehen in Wirklichkeit nicht

*) A. a. O., 169, b: Regnum Papae . . . constat non nisi laqueis et vinculis conscientiarum, quas Evangelium liberas asserit.

**) A. a. O., 171, b: Sic humana voluntas in medio posita est ceu jumentum; si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus; si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio ad utrum sessorem currere, aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.

zwischen Gott und dem Menschen, sondern zwischen Gott und dem Satan vor. Die Welt steht unter dem Regimente des Satans und seiner Engel. Es ist dämonische, nicht bloß menschliche Finsterniß, welche die Menschheit bedeckt.

Es ist ein Vorzug Luthers, daß seine Ideen volle Realität haben, daß er nie mit Worten spielt. Der Satan Luthers ist kein dogmatischer Begriff, sondern ein „Starker", ein „majestätisches Wesen", welches in der Lage ist, den Kampf mit Gott selbst aufzunehmen. Aber gerade an Luthers Exempel zeigt sich, wohin es im Protestantismus führt, wenn mit der Lehre vom Satan Ernst gemacht wird. Der Satan ist ihm ein zweiter Gott, der Gott dieser Welt; die dualistische Ansicht des Mittelalters, der gähnende Abgrund zwischen Himmel und Hölle, bricht hier in furchtbarer Tiefe hervor. Von dem Kunststücke neuerer Apologetik, daß Freiheit und Sünde Produkte göttlicher Selbstbeschränkung im Menschen seien, hätte Luther mit Widerwillen sich abgewandt. Der Satan ist es, welcher in Natur, Welt, im Menschenherzen, Gott die Herrschaft streitig macht. Wenn der Satan nicht wäre, so wäre es Gott ein Kleines, mit einem Worte den ganzen Erdkreis auf einmal zu bekehren *). Der Satan beschränkt Gott wirklich. „Wenn Gott in uns ist, dann ist der Satan nicht da, dann wollen wir nur lediglich das Gute; wenn Gott nicht in uns ist, dann ist der Satan da, und dann wollen wir lediglich das Böse **)". Einen mittleren Zustand, in welchem der Mensch als selbstständiges, wenn auch durch sinnliche Triebe mitbeherrschtes, Wesen sich selbst bestimmt, giebt es nicht. Der Mensch ist immer unfrei; nur Gott und der Satan sind frei; diese beiden kämpfen mit einander um den Menschen und die Welt.

Wenn nun aber Luther behauptet, daß Gott stärker sei als der Satan, daß es Gott ein Leichtes wäre, die Werke des Satans zu zerstören: so entsteht das Bedenken, weßhalb Gott den verderblichen Einwirkungen des Satans auf das Menschenherz nicht entgegentrete; warum er so viele Menschen nicht nur der Gewalt des Satans überlasse, sondern auch durch die von ihm ausgehende allgemeine Naturkraft dessen Anschläge noch unterstütze und befördere? Die Berufung Luthers auf die Unerforschlichkeit des unbedingten Willens Gottes, d. h. auf das Mysterium, ist eine Ausflucht ***.) Daß

*) A. a. O., 179, b: Ni Satanas faceret, uno sermone Dei semel audito totus mundus hominum converteretur, nec pluribus opus esset.

**) Ebend., 183 a.

***) Ebend., 189 f.

Gott Alles wirkt, daß von seinem Willen Alles, namentlich Seligkeit oder Verdammniß der Menschen, abhängig ist, daß auch der Satan, der Verführer des Menschen, über den Menschen nichts vermag ohne Gottes Zustimmung, das sind Sätze, welche Luthern schlechterdings feststehen. Wenn gleichzeitig die freie Selbstbestimmung des Menschen von ihm gänzlich geläugnet wird: wie will er denn verhüten, daß das Böse nicht von Gott hergeleitet wird? Er versucht es dadurch, daß es auf den Satan zurückgeschoben wird. Wenn Gott aber nach Luther auch im Satan wirkt, warum verwandelt denn Gottes Allmacht das Böse im Menschen und im Teufel nicht in Gutes? Die Antwort, daß Gott in jedem Menschen wirke, wie er beschaffen sei, im Bösen also böse, ist unbefriedigend; da alle Menschen von Natur böse sind, so müßte Gott demzufolge in allen böse wirken. Daß er einige, ohne alles Verdienst derselben, erwählt und gut macht, die andern verwirft und im Bösen verharren läßt: das ist es, woran das Gewissen sich stößt; hier hat der Protestantismus die doppelte Aufgabe, Gottes Heiligkeit und des Menschen Freiheit aufrecht zu erhalten.

Die Berufung auf die satanische Einwirkung ist keine Lösung, sondern eine Verwicklung der Freiheitsfrage. Denn wie überwältigend auch der Einfluß des Satans auf den Menschen gedacht werden mag: so bleibt immer der Einwurf unerledigt, weßhalb Gott diesen Einfluß vermöge seiner Allmacht nicht kurzweg vernichte? Nach Luther ist der Wille des Menschen unter die Gewalt des Satans preisgegeben*). Gerade diese Vorstellung nun aber, daß über den Menschen entweder lediglich Gott, oder lediglich der Satan herrsche, ist mittelalterlich katholisch. Sie ist außerhalb der Gewissenssphäre entstanden. Wo bleibt denn das Gewissen des Menschen, wenn Gott und Satan sich in ihn theilen? Und was ist bei Luther der Satan? Er ist das böse Princip in der Welt überhaupt. Wo Luther einen Widerstand gegen Gottes Wort, oder auch nur einen Widerspruch gegen seine Auffassung desselben wahrnimmt, da ist der Teufel. Zwischen Gott und dem Teufel, dem Reiche Gottes und des Teufels Reich, liegt nichts in der Mitte. Herzog Georg von Sachsen ist vom Teufel besessen **). Wo Glaube und der wahre Geist nicht ist, da giebt

*) J. B. a. a. O., 214 b.: (Satana) regnante voluntas humana jam non libera, nec sui juris, sed serva peccati et Satanae, non potest velle nisi quod princeps ille suus voluerit . . . 228 a.: — quod in regno Satanae cogimur servire, nisi virtuti divina eripiamur.

**) Erl. A., Bd. 31, 20.

der Teufel ihnen den irrigen Geist . . . denn wenn eine Lehre nicht aus der Schrift fließt, kann sie nur des Teufels sein *). Der Papst mit seinen Bischöfen und Lehrern muß ein Wolf und des Teufels Apostel sein, weil er nicht Christi Befehl, sondern sein eigen Wort lehret **). Der Teufel ist, so zu sagen, überall und nirgends. Auch wer unter dem Schirm der Gnade Christi steht, wie Luther selbst, hat von dem Teufel stets das Schlimmste zu fürchten. Hat doch in mitternächtlichen Stunden einmal der Teufel mit ihm in seinem Herzen eine Disputation angefangen, bei der ihm der Schweiß ausgebrochen und das Herz zu zittern und zu pochen angefangen. Die Argumente, die der Teufel anzusetzen, die starke Sprache, die er zu führen, die raschen Antworten — eine um die andere — die er zu geben wußte: das Alles versetzte ihn in schwere Beklemmung. Schon manche Nacht hat ihm der Teufel sauer und bitter genug gemacht. „Und ich habe da wohl erfahren, wie es zugehet, daß man des Morgens die Leute im Bette todt findet. Er kann den Leib erwürgen, das ist eins; er kann aber auch der Seelen so bange machen mit Disputiren, daß sie ausfahren muß in einem Augenblick, wie ers mir gar oft fast nahe gebracht hat." Der Teufel disputirt mit Luther eine Viertelstunde lang, wie ein wohlstudirter katholischer Scholastikus ***). Ganz und gar die phantastische mittelalterliche Anschauung, welche innere psychologische Vorgänge in Engel- und Teufelslarven kleidet †).

Eine durchgreifende Anwendung des in der Streitschrift gegen Erasmus vorherrschenden Gedankens, daß die göttliche Unbedingtheit die bedingte Freiheit der Mittelursachen ausschließt, hätte Luthern freilich darauf führen müssen, daß der Teufel neben den Allmachtswirkungen Gottes unmöglich eine so ausschließliche Gewalt über das Menschenherz ausüben könne. Einige weitere vernünftige Ueberlegung hätte ihn überzeugen können, daß ein Teufel, welcher den Leib zu erwürgen und die Seele zu erbeuten schlechterdings die Macht hat, sich schwerlich ganze Nächte hindurch mit theologischen Disputationsübungen abarbeiten wird.

---

*) Erl. A., Bd. 28, 326.

**) Ebend., 337.

***) Erl. A., Bd. 31, 311 ff.

†) Luther faßt dies freilich anders, wenn er Opera ex. lat., enarr. in Gen., VIII, 116 sagt: Sicut etiam gentes aliquam umbram hujus cognitionis retinuerunt, quando finxerunt lares aut genios bonos et malos. Er bemerkt auch (a. a. O., 117): Non sunt dii aut deae, sed sunt ministri administrantes orbem terrarum.

Endlich hätte ihm einleuchten sollen, daß die göttliche Weltregierung, eben weil sie unbedingt ist, nicht durch eine zahllose Menge von Engeln und Teufeln, d. h. bedingten Mittelursachen, sich vollziehen kann. Der Verlauf der Weltgeschichte selbst ist nach Luther eigentlich ein ununterbrochener Kampf zwischen Gott und dem Teufel, zwischen den guten und bösen Engeln. Alle Verwirrung in der Welt ist eine Folge der arglistigen Streiche der Dämonen, welche das größte Unheil an den Höfen der regierenden Herren, des Papstes, des Kaisers, der Könige und Fürsten anrichten. Was in den weltgeschichtlichen Kundgebungen unserm Auge als eine Wirkung menschlicher Absichten und Unternehmungen erscheint, ist eigentlich das Ergebniß der unsichtbaren Bemühungen der Engel und des Teufels *). Es ist in Luthers Augen nichts als Unglaube, daß Erasmus diese „himmlische" Lehre, wornach die Engel Kirche und Staat, Haus und Hof, Menschen und Vieh, alle Kreaturen regieren, verwirft; Luther beachtet nicht, daß es weit eher ein Merkmal des Unglaubens ist, die göttliche Allmacht durch kreatürliche Mittelursachen zu beschränken. Wundert man sich, daß der Teufel auf Erden nicht noch größeres Unheil anrichtet, so bemerkt Luther hiegegen, daß ohne den Schutz der h. Engel nicht ein Stück Vieh auf dem Felde, nicht ein Korn Getreide in der Scheune bliebe. Der Teufel kehrt fortwährend das Oberste zu unterst; die guten Engel bringen es wieder zurecht. Wird gleichwohl noch viel Schaden vom Teufel zugefügt, so geschieht dies zu unserer Prüfung. Alles Unglück kommt vom Teufel, alles Glück von den guten Engeln. Verliert ein Hausvater ein Schaf oder ein Huhn, so ist der Teufel daran Schuld; werden seine Aecker verschont, so ist dies ein Verdienst der Engel. Die „himmlischen Propheten" haben des Teufels Geist **). Es ist der Teufel, der in Wittenberg durch Carlstadt schnaubt, eilet und zappelt, der eben nur Unglück in der Welt anzurichten sucht ***).

*) Erl. A., Op. lat., enarr. in Genesin, VIII., 115: Si quidem videmus, mundum horribiliter misceri, turbari, confundi, collidi horribilibus flagitiis — hoc inde fit, quia ubique regnant mali Angeli in aulis Papae, Caesaris, regum, principum, quia etiam in aedibus privatis. Haec sunt et dicuntur opera Diaboli, quae videmus et experimur, sed mundus non videt, auctore et impulsore Diabolo fieri caedes et alia infinita scelera. Effectum vident omnes, causam vero non vident.

**) Erl. A., Bd. 29, 170.

***) Ebend., 175. Ebend., 179: „Es ist der Teufel, der durch Carlstadts Kopf gerne wollt Sünde und greuliche Fahr auf die Gewissen laden in den Dingen, die doch frei und ohne Sünde sind."

Der Teufel ist ein „Tausendkünstiger, welches er zwar in allen andern Stücken, damit er seine Welt regiert, gewaltiglich beweiset, als in leiblichen äußerlichen Lüsten, Tücken, Sünde, Schalkheit, Morden, Verderben u. s. w., aber sonderlich und über alle Maaß . . in geistlichen innerlichen Sachen . . Wie kann er sich da drehen, schleifen, lenken und wenden auf alle Seiten und an allen Enden sich sperren und in den Weg legen, daß ja niemand solle selig werden und bei der christlichen Wahrheit bleiben." Er ist auch der Urheber der streitigen Schriftauslegungen und darum die Ursache aller Sekten, Ketzereien und Rotten unter den Christen; seine Erfindung sind die Concilia; er ists, der den Papst wider Kaiser und Könige, die Bischöfe wider Fürsten und Herren aufregt; wie mans anfähet, ist er ein Meister und Junker im Spiel. Er ist der Veranlaßer der schweizerischen Abendmahlslehre, und Luther will seine Gegner im Sakramentsstreite „gar freundlich gebeten haben, ihm nicht darum zu zürnen, daß er ihre Lehre verdamme und dem Teufel zuschreibe."

Eine Weltanschauung, welche die persönliche Freiheit des Menschen läugnet und in der Weltgeschichte lediglich ein Kampfspiel zwischen Gott und dem Satan erblickt, bei welchem der Mensch als willenloses Werkzeug hin und hergeworfen wird, kennt zuletzt kein anderes Dilemma, als dasjenige, welches Luther im Abendmahlsstreite ausgesprochen hat: „Ein Theil muß des Teufels und Gottes Feind sein, da ist kein Mittel *)". Auch der Bauernkrieg ist „eitel Teufelswerk"; der Erzteufel ists, der zu Mühlhausen regiert — „da siehe, welch ein mächtiger Fürst der Teufel ist, wie er die Welt in Händen hat und in einander mengen kann, der so bald so viel tausend Bauern fangen, verführen, verblenden, verstocken und empören kann und mit ihn' machen, was sein allerwüthigister Grimm fürnimpt **)". Alles wimmelt von unsichtbaren Teufeln. Wie würde es uns zu Muthe sein, sagt Luther in der Auslegung des 45sten Psalms, wenn wir mit den Augen des Geistes die Menge der Teufel wahrnehmen könnten, die uns auf allen Seiten umgeben. Alle Bischöfe und Fürsten, die auf den Untergang des Evangeliums sinnen, bedeuten noch nichts gegen die Tausende von Teufeln, welche die Hölle gegen die Protestanten aus-

---

*) Erl. A., Bd. 30 (daß diese Worte u. s. w.), 1 ff. Vgl. ebend. (Bekenntniß vom Abendmahl) 155: Nun kann beides nicht wahr sein; einer muß lügen und des Teufels Lehrer sein (Zwingli oder Luther).

**) Erl. A., Bd. 24, 288 ff.

speit. Und tausend Menschen bedeuten nichts gegenüber einem Teufel *). Der Mensch kann keinem Teufel widerstehen. Sein freier Wille ist nichts. Dagegen sind die Engel glücklicher Weise den Teufeln an Zahl überlegen. Auf zwanzig Teufel kommen hundert Engel, welche die zwanzig in die Flucht jagen **). Der Engelschutz ist um so unentbehrlicher, als der Teufel allenthalben um uns ist und uns „eine Larve anzieht, wie ich selbst gesehen habe (bemerkt Luther) daß er sich sehen läßt, als wäre er eine Saue, ein brennender Strohwisch und dergleichen ***). . . Wir gehen und stehen immer zwischen Engeln und Teufeln. Die Teufel dichten und trachten, wie sie uns würgen, verführen und Schaden mögen thun; die guten Engel aber sind um uns . . daß sie uns vor Schaden behüten und bewahren" †). Ein Christ soll nach Luther wissen, „daß er mitten unter den Teufeln sitzet und daß ihm der Teufel näher sei, denn sein Rock oder Hembde, ja näher, denn seine eigene Haut, daß er rings um uns her sei, und wir also stets mit ihm in den Haaren liegen und uns mit ihm schlagen müssen." Allen Jammer in der Welt richtet der Teufel an, „daß einer ein Bein bricht, der andere ersäuft, der dritte einen Mord thut: wer richtet solches alles an? Niemand, denn der Teufel." Das hat freilich auch sein Gutes; denn wenn keine Teufel wären, „würden wir gar kalt, faul und laß . . . Und ob unser Herr Gott gleich noch so viel Teufel hat, so viel Kümmerniß, so viel Angst und Noth, kann ers dennoch kaum dahin bringen, daß wir ihn anrufen und zu ihm schreien: hilf, lieber Vater, hilf! Was sollten wir denn thun, wenn gar kein Teufel, Unglück u. s. w. wäre" ††). Geisteskrankheiten weiß sich Luther nur mit Hülfe dämonischer Einflüsse zu erklären. Daß die Aerzte diese Krankheiten von natürlichen Ursachen herleiten, ist ihm ein Beweis ihrer beklagenswerthen Unwissenheit in der hochwichtigen Lehre vom Teufel. Ja, jede Krankheit ist dämonischen Ursprungs. Seuchen und epidemische Fieber, Stürme und Feuersbrünste, Theurung und verderbliche Naturereignisse: das Alles ist eine Wirkung des Teufels und seiner En-

*) Opera ex. lat., XVIII., 167.; Quid ego sum, imo quid mille nostrum sunt ad unum diabolum?

**) Ubi enim sunt viginti diaboli, ibi sunt centum angeli, et nisi hoc esset, jam dudum periissemus.

***) Erl. A., Bd. 3, 349.

†) Ebend., 350.

††) Erl. A., Bd, 17, 180 f.

gel *). Der Teufel erzeugt in uns die bösen Gedanken und Rathschläge, und Niemanden sucht er mehr auf als die Heiligen **). Steigen böse Gedanken in uns auf, so überzeuge man sich gleich: sie sind nicht aus uns, sondern vom Teufel eingegeben. Man lasse sich in keinen nutzlosen Streit mit ihnen ein; zu überwinden sind sie nicht; fallen sie ein, so lasse man sie wieder ausfallen, wer das nicht thut, dem ist nicht zu rathen ***). Auch die melancholische Stimmung seines Freundes Hieronymus Weller weiß Luther sich nur aus Teufelseinwirkung zu erklären. Angelegentlich bittet er ihn, mit dem Teufel sich in keinen Wortwechsel einzulassen. Mit Scherz und Spiel muß man ihn los zu werden suchen. Wenn die Versuchungen des Teufels sich einstellen, dann suche man den Umgang mit Menschen, trinke etwas über den Bedarf, treibe heiteren Scherz und sei so munter als möglich. Bisweilen muß man dem Teufel zum Trotze sogar ein wenig sündigen †).

Beide Anschauungen Luthers, daß der freie Wille nichts sei, und daß der Mensch als solcher gänzlich unter der Gewalt des Teufels stehe, bedingen sich gegenseitig. Unter dem Begriff des Teufels faßt er die Gesammtheit der gottwidrigen und menschenfeindlichen Kräfte in Natur und Welt, alles was im Zusammenhange mit der Sünde und dem Uebel die Harmonie der göttlichen Weltordnung stört, zusammen. Eine Region, in welcher der Mensch mit klarem Selbstbewußtsein und freier Selbstbestimmung sich bewegt, giebt es nicht. Es giebt ursprünglich überhaupt kein sittliches Verhältniß des Menschen zu Gott. Dem von Teufeln umschwärmten Menschen hilft sittlicher Widerstand gegen die dämonischen Gewalten nicht nur

---

*) DeWette III., 348: Summa, mali angeli sunt, quid mirum si omnia mala faciant et humano generi omnia noxia et pericula intentent, quatenus permittit Deus?

**) A. a. O., 348 ff.: Propior est quam ullus hominum credat, cum sanctissimis sit propinquissimus . . .

***) Ebend.: Nam eis immorari, vel cum eis pugnare ac velle superare aut finem earum expectare, est eas irritare et roborare usque ad perditionem, absque ullo remedio.

†) DeWette, IV. 188: Est nonnunquam largius bibendum, ludendum, nugandum, atque adeo peccatum aliquod faciendum in odium et contemtum Diaboli. . . eine arglistig mißdeutete Stelle, als ob Luther das Sündigen empföhle. Seine Meinung ist, lieber in fröhlicher Gesellschaft etwas über das Maaß zu gehen, als in Einsamkeit den teuflischen Versuchungen und der Melancholie sich hinzugeben.

nichts, sondern er geht umgekehrt an dem Uebermuthe, gegenüber der höllischen Majestät seine sittliche Kraft erproben zu wollen, zu Grunde. Nur passiver Widerstand, Flucht, Erholung, Vergnügung, Scherzrede kann gegen den Teufel helfen!

---

§ 68.

Das Verhältniß der lutherischen Engel- und Satanslehre zur Freiheitslehre.

Die Lehre von der schlechthinigen sittlichen Unfreiheit des Menschen ist unprotestantisch, weil sie das Gewissen verläugnet. Sie ist wesentlich katholisch. Wenn der Katholizismus das Subjekt in ein Verhältniß schlechthiniger Unfreiheit zur Kirche stellt, so stellt der lutherische Protestantismus dasselbe in ein Verhältniß schlechthiniger Unfreiheit zu Gott; in sofern ist die protestantische Freiheitslehre ein sittlicher Fortschritt. Sich in schlechthinige Abhängigkeit von Menschen oder einer menschlichen Institution begeben, ist sittlich geradezu verwerflich, ist grundsätzlich gewissenswidrig. Der Mensch, als solcher, ist schlechterdings abhängig von Gott; aber er ist es mit beziehungsweiser Freiheit; es war ein psychologischer Irrthum Luthers, die göttliche Unbedingtheit schließe die beziehungsweise menschliche Freiheit aus. Daher nöthigte ihn das Gewissen zu einer theilweisen Wiederanerkennung der Freiheit in seiner Satans- und Engellehre. Allein diese gehört wesentlich nicht dem ethischen, sondern dem mythologischen Gebiete an. Was die h. Schrift noch in keuschen Grundzügen zeichnet, das hat die mittelalterliche Volksphantasie mit grobsinnlichen Farben gemalt. Nicht nur die Kräfte und Erscheinungen der Natur werden von Luther als Engel oder Teufel vorgestellt, sondern seine stürmischen Streitigkeiten während des Reformationswerkes, seine quälenden Seelenkämpfe im Kloster, hatten sich in schauerliche Teufelslarven verwandelt; er übersetzte die Aeußerungen seiner persönlichen Freiheit in persönliche Engel und Teufel. Bald sind es die göttlichen, weltregierenden Thätigkeiten selbst, die sich in Engels- und Teufelsgestalten verkleiden, bald sind es die guten oder bösen menschlichen Triebe, Neigungen, Schmerzen und Leidenschaften, welche ihm als Boten des Himmels oder der Hölle erscheinen. Der Kampf, den nach seiner Vorstellung Engel und Teufel in den Sphären des Weltalls mit einander ausfechten, und bei welchem der Mensch im Grunde ein passiver Zuschauer ist, ist der Kampf des Guten und Bö-

sen im Herzen des Menschen, wie im Verlauf der Weltgeschichte, der sittliche Prozeß der Freiheit, über dem die göttliche Nothwendigkeit waltet. In gewissem Sinne hat sich bei Luther das Gewissen selbst in die Maske von Engeln und Teufeln verlarvt. Die mahnenden, warnenden, züchtigenden Gewissensstimmen sind Engel, deren Schutzes sich Luther erfreut; die klagenden, schreckenden, verurtheilenden sind Teufel, deren Qualen er fürchtet. Ein Vorstellungskreis, in welchem Engel und Teufel die entscheidenden Faktoren der Weltgeschichte sind, steht mit dem Wesen des Protestantismus allerdings im Widerspruche. Aus ihm sind die grauenvollen Hexenprozesse hervorgegangen, diese unheimlichen Spuckgestalten katholischer Gewissensverdunkelung. Der Engels- und Teufelsglaube ist jedoch bei Luther nicht mehr lediglich in seiner ursprünglichen Unbefangenheit vorhanden. An und für sich ein kindlich naiver Ausdruck der religiösen Volksphantasie, wird er bei ihm ein Bestandtheil seines theologischen Systems, ein Stützmittel für seine Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Menschen. An die Stelle der Freiheit des Menschen setzt er die Freiheit der Engel und Teufel, und bestätigt damit allerdings die Thatsache, daß es geschöpfliche Freiheit giebt neben und trotz der göttlichen Unbedingtheit. Anstatt daß der Mensch das Böse durch eigenen Freiheitsgebrauch überwindet, überwindet er es bei Luther mit Hülfe übermenschlicher Geister.

Daß er mit dieser Lehre den Gewissensgrundsatz verletze, hat Luther selbst niemals erkannt. In seiner „Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edickt" nach dem Reichstag von Augsburg (1530) erklärt er: „Unsere Lehre, daß der freie Wille todt und nichts sei, stehet gewaltiglich in der Schrift gegründet; ich rede vom freien Willen gegen Gott und in der Seelen Sachen. Denn was sollt ich viel disputiren von dem freien Willen, der über Kühe und Pferde, über Geld und Gut regiert?... Gefangen für den Teufel, ist wahrlich keine Freiheit, und sonderlich, weil sie also gefangen sind, daß sie nach seinem Willen leben müssen: da muß der liebe freie Wille gewißlich des Teufels Wille sein; denn nach demselbigen müssen sie leben als seine Gefangene.... Bei dieser That und Artikel des Glaubens an Christum bleiben wir, und lassen der Papisten Einsprachen und neue Evangelia ein Säuurtheil bleiben . . Wo dieß bleibt, so bleibt kein ander freier Wille, denn der dem Teufel Tod, Sünde gefangen ist *)." Kurz vor seinem Tode hat er in sei-

*) Erl. A., Bd. 25, 73 f.

nen Thesen wider die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen bestätigt, daß er seiner Ansicht bis ans Ende treu geblieben, daß „der freie Wille untüchtig ist zu allem Guten*).“

Daß Luther die menschliche Unfreiheit in den schroffsten Ausdrücken und mit noch gewaltthätigern Argumenten als Calvin gelehrt, und daß er diese Lehre niemals widerrufen, ist neulich auch von Stahl zugestanden worden; nur soll er dabei von einem „ganz andern“ Beweggrunde als die reformirten Reformatoren geleitet worden sein **). In wie weit dieß richtig ist, werden wir sogleich sehen.

---

§ 69.

Die Zwinglische Freiheitslehre.

Niemals hat Zwingli die menschliche Freiheit in so schneidenden Ausdrücken verworfen, wie Luther in seiner Schrift vom „geknechteten Willen“. Der freie Wille ist — nach seiner Ansicht — mit dem Sündenfalle verloren gegangen; in Folge hievon ist der Mensch zum Guten ohnmächtig, geistlich todt geworden; er vermag den Willen Gottes nicht mehr zu erfüllen ***). Dieses Unvermögen, von welchem auch Luther tief überzeugt war, weist uns mit unserm Heilsbedürfnisse lediglich auf Gott, als die schlechthinige Quelle alles Heils, aller sittlichen Kraft hin. Es ist ein sittliches Bedürfniß, durch welches Zwingli zu der Annahme sich veranlaßt sieht, daß alles geordnet werde durch „göttliche Verordnung“. Hierin liegt lediglich die Anerkennung, „daß ich nicht aus meiner Kraft mag Gutes thun, sondern daß Gott mich gut machen muß †).“ Bei der Frage, warum Gott den Menschen nicht ohne Weiteres gut mache, beruft sich Zwingli auf das Geheimniß des „göttlichen Rathschlusses.“ Wir wissen nicht, warum Gott die Einen an sich zieht, die Andern verwirft. Dasselbe Argument, dessen sich Luther im Streit wider Erasmus bedient hat. Jeder Versuch einer spekulativen Lösung der Frage nach dem Ursprunge des Bösen liegt Zwingli fern; er will nur, im scharfen Gegensatze zu den Ansprüchen der katholischen Kirchenanstalt auf unbedingte Heilswirkung, alles menschliche, d. h. insbesondere kirchliche, Verdienst nieder-

---

*) Erl. A., Bd. 65, 174.

**) Stahl, die luth. Kirche, 211 f.

***) Werke I., 183 f.

†) Ebend. 275.

schlagen und die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott innerhalb der Heilsregion zu ungeschwächter Geltung bringen.

Allerdings weicht Zwingli hierbei in einem Punkte von Luther entschieden ab. Während Luther die Freiheit des Menschen in die Phantasiewelt der Engel und Dämonen verlegt, räumt Zwingli Engeln und Dämonen in seinem Systeme keine Bedeutung ein. Während Luther das Böse der Sphäre der göttlichen Ursächlichkeit dadurch anscheinend entzieht, daß er den Teufel zum Urheber desselben macht, verschweigt Zwingli nicht, daß Gott als Allbedingender auch das Böse bedingt. Nur selten nennt Zwingli den Teufel als Urheber des Bösen *). Die häufigen Teufelscitate Luthers reizen ihn zum Spott, dessen Teufelsfurcht zum Unwillen. „Wie kommts, daß dies jetzt der arme Teufel muß Alles gethan haben, wie in meinem Haus der Niemand. Ich meinte, der Teufel wäre schon überwunden und gerichtet. Ist der Teufel ein gewaltiger Herr der Welt — wo bleibt dann, daß alle Dinge durch Gottes Vorsehung gehandelt (regiert) werden?" ... Was denn das für ein Christenthum sei, in welchem Gott an den Teufel fast alle Gewalt über die Menschen abgetreten habe? Er läßt ziemlich deutlich merken, daß die Anfechtung im menschlichen Herzen selbst zu suchen ist **), Luthern ermahnt er, „nit so viel zu tüflen".

Ein Stück des in Luthers Seele noch nicht überwundenen mittelalterlichen Katholizismus, die Popularvorstellung von Engeln und Teufeln, hat dessen Freiheitslehre wesentlich mitbedingt, und zugleich in innere Widersprüche verwickelt. Die im Menschen geläugnete Freiheit kehrte in übermenschlichen Wesen, welche lediglich Spiegelbilder menschlicher Seelenzustände sind, wieder. Da Zwingli hingegen von der mittelalterlichen Geisterlehre sich emanzipirt hatte, so hatte er auf dem Standpunkte Luthers, d. h. der Freiheitsläugnung, keine andere Wahl, als den Ursprung der Sünde auf Gott selbst zurückzuführen. In der Hauptsache findet mithin zwischen der lutherischen und der zwinglischen Freiheitslehre keine Differenz statt. Daß das Heil von Gott schlechthin abhängig, durch Mittelursachen schlechterdings nicht bedingt ist, lehren beide gleich entschieden, gleich aufrichtig. Nur in dem Nebenpunkte, welcher die Mit-

*) Z. B. auf der zweiten Zürcher-Disputation I., 502.

**) Werke II., 2, 27: Zudem so wüssend wir wol, ob uns anfechtung der eeren im herzen sticht, oder liebe der warheit und des nächsten manet zu sölichem stryt.

wirkung von übermenschlichen Geschöpflichkeiten in dem Natur- und Menschheitsleben betrifft, giengen beide auseinander.

Schon auf der ersten Disputation in Zürich faßte Zwingli die Frage nach der Freiheit in grundsätzlicher Schärfe. Er frägt sich, ob der Mensch sein eigener Grund, oder ob Gott des Menschen Grund ist? Ist er schlechthin von Gott, so muß auch alles, was er wirkt, endgültig auf Gott zurückgeführt werden. Der Mensch ist ein „Instrument" (Organ) Gottes *). Zwingli hat diese Ueberzeugung unerschütterlich bis ans Ende festgehalten. In seinem „Commentarius" stellt er sie an die Spitze seiner Ausführungen; sie ist der Herzpunkt seines theologischen Systems. Die ganze Natur ist ein Schauplatz unsichtbarer göttlicher Wirkungen. Mit der religiös-sittlichen Weltordnung verhält es sich gleich. Von Haus aus haben alle Menschen — Gute und Böse — dieselbe Beschaffenheit; die ungleiche sittliche Entwicklung ist Gottes Werk **). Aber dieser Determinismus hat keine Spur von Verwandtschaft mit dem Pantheismus. Gott ist nach Zwingli absolute Persönlichkeit, der selbstbewußte, allmächtige, allliebende Geist der Geister, der das Weltall wie den Menschheitsorganismus unbedingt bestimmt und regiert ***).

Wie kann nun aber der Mensch da noch etwas bedeuten, wo Gott vermöge seines unbedingten Willens Alles bedeutet? Würde dem Menschen auch nur die kleinste Sphäre der Selbstbestimmung, worin er nicht zugleich durch Gott bestimmt wäre, eingeräumt, so wäre damit das Wesen Gottes aufgegeben †). Darum kann es allerdings eigentlich keine Mittel*ursachen* geben; Ursächlichkeit, d. h. *Ursprünglichkeit des Seins*, kommt lediglich Gott zu. Auf eine Freiheit des Willens, welcher zufolge er sich ursprünglich aus sich selbst bestimmt, kann der Mensch schlechterdings keinen Anspruch erheben. Wie steht es aber unter solchen Umständen mit der

---

*) Werke I., 278.

**) Opera III., 157: Ejus fit tum virtute tum gratia in quem creditur: nam quod ingenium et naturam hominis adtinet, nihil differt pius ab impio . . . . Solius . . dei est et ut credas, deum esse, et eo fidas.

***) A. a. O., 160: Nam quicquid imperfectum est, deus non est, et contra, hoc solum deus est quod perfectum est, id est absolutum et cui nihil desit . . . Nihil ergo deum fugere, nihil ejus consilium dispositionemque fallere potest aut declinare.

†) IV., de providentia Dei, 85: Ut jam esset vis quae non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quae non esset numinis istius summi sapientia.

Selbstverantwortlichkeit des Menschen, die der Protestantismus vom Gewissensstandpunkte aus so ernstlich behauptet. Luther hatte sie mit der unbedingten Läugnung der Freiheit eigentlich aufgegeben. Wenn der Mensch der unwiderstehlichen Gewalt der sündlichen Triebe und satanischen Einflüsse verfallen ist, dann ist der geschichtliche Lauf der Begebenheiten von ihm unabhängig, und das Drama der Weltgeschichte wird mit Ursachen und Wirkungen hinter den Vorhang der Geisterwelt entrückt. Zwingli will die Freiheit nicht bestreiten. Er läugnet nicht, daß der menschliche mit dem göttlichen Willen in selbstverschuldeten Conflikt kommen kann. Er kennt den bewußten Widerstreit der sinnlichen Menschennatur gegen das den heiligen Gotteswillen manifestirende Gesetz. Aber wie könnte, nach ihm, die Sünde außer allem Zusammenhange mit der göttlichen Ursächlichkeit entstanden sein, da es außer Gott keine wahren Ursachen giebt. Gott hat ja den Menschen so geschaffen, daß er fallen kann, mit organischem Naturgrunde. Dadurch ist Gott unzweifelhaft die oberste Ursache der Sünde. Allein auf dem Standpunkte göttlicher Absolutheit ist es nicht sündlich, daß Gott jenes gethan hat. Die Sünde hängt am Gesetz; Gott selbst ist keinem Gesetze unterworfen. Die sittliche Weltordnung ist die Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der *Endlichkeit*; in seiner Unendlichkeit ist Gott durch seinen geoffenbarten Willen nicht beschränkt. *Es giebt keine Selbstbeschränkungen Gottes.*

Immerhin hat Zwingli das Gefühl, daß mit der Berufung auf die göttliche Unbedingtheit die Freiheitsfrage noch nicht gelöst ist. Es ist nun auch aufzuzeigen, *daß die Sünde, so weit Gott sie verursacht, nicht sündlich ist.* Das geschieht vermöge des Nachweises, daß der *Sündenfall ein Mittel zur sittlichen Entwicklung ist.* Nur durch die Negation der Position, durch die Aufhebung des der Idee nach ihm innewohnenden Guten, konnte der Mensch zur wahren Position des Guten gelangen *). Beweises genug, daß Zwingli nicht daran dachte, die Selbstverantwortlichkeit des Menschen läugnen zu wollen. Die Anerkennung derselben liegt schon in den Grundzügen der zwinglischen Psychologie. Der Mensch ist nach seiner Geistesseite gottverwandt; des begriffswidrigen Zwiespaltes

*) A. a. O., 109: Patet, dei bonitatem enituisse, non cessasse, quum sic creaverit hominem, ut labi posset: hac enim via in cognitionem divinae justitiae venit.

zwischen seiner sinnlichen Natur und seiner geistigen Bestimmung wird er sich persönlich bewußt; aus dem sittlichen Kampfe folgt mit Nothwendigkeit die sittliche Selbstbestimmung *). Von Gott ist der Mensch darauf angelegt, dem göttlichen Gesetze conform zu leben; daß er davon abweicht, ist immer seine Schuld; das Gesetzesbewußtsein ist im Gewissen gegeben, und wenn auch der Mörder durch die göttliche Ursächlichkeit bei seiner Blutthat bestimmt wird, so ist er doch nicht ein mechanisches Instrument jener Ursächlichkeit, sondern, weil er mit Bewußtsein und Absicht handelt, selbstverantwortlich und darum beziehungsweise frei **).

Wenn aber demgemäß Gottes Ursächlichkeit Alles bestimmt, und wenn Gott niemals durch Menschen bestimmt wird: wie erklären wir uns die Thatsache der Erwählung der Einen, der Verwerfung der Andern? Zwingli nimmt in seiner Schrift von der „Fürsehung" keinen Anstand, neben der ewigen Erwählung die ewige Verwerfung zu lehren ***). Je entschiedener er dabei verharrt, daß die Erwählung lediglich ein Werk des h. Geistes, nicht des Menschen ist, um so schwieriger wird ihm die Beantwortung der vorhin gestellten Frage.

Zu einer eigentlichen Lösung der Schwierigkeit hat er keinen Versuch gemacht. Er bleibt bei der Thatsache der Unbedingtheit der göttlichen Allmacht stehen, nach welcher Gott gegenüber dem Menschen keinerlei Verbindlichkeit, aber ein unbeschränktes Verfügungsrecht hat. Der Mensch ist lediglich ein Produkt des göttlichen Rathschlusses, und an dem von Gott über ihn verhängten Schicksal etwas zu ändern, liegt nicht in seiner Macht. Räumt ihm die Schrift hin und wieder anscheinend das Vermögen sittlicher Entscheidungen ein, so ist das An-

*) A. a. O., 111: Suo bono, quo scilicet in cognitionem justitiae veniret, lapsus est homo . . Et ne spiritus, si contumax caro sine legis metu et ferretur et rebellaret, ad beluas deficeret ac degeneraret, lex est custos adhibita, cui spiritus perpetuo consentit ejusque partes sequitur, caro perpetuo resistit et insidiatur. Haec omnia bono hominis sic facta sunt.

**) A. a. O., 113: Qui vero impellitur, tam abest ut sit alienus a crimine, ut nullam fere rem gerat sine aliqua labis aspergine, quia sub lege est.

***) A. a. O., 115: Ut sic electio iis tantum tribuatur qui beati futuri sunt . . . quamvis et de illis constituat divina voluntas (qui miseri futuri sunt), sed ad repellendum, abjiciendum et repudiandum, quo justitiae exempla fiant.

bequemung an die populäre Vorstellungsweise*). Auf solche Stellen gestützt hat noch neuerlich Stahl gegen Zwingli den Vorwurf des absoluten Determinismus erhoben**). Dagegen haben Schneckenburger***) und Zeller†) überzeugend nachgewiesen, daß die Ausführungen Zwinglis über die Erwählung durch kein theoretisches Interesse bedingt sind. Das Gewissensbedürfniß ist auch hier die Triebfeder seines Denkens. In der Tiefe seines religiös-sittlichen Bewußtseins weiß er sich lediglich von Gott bestimmt, schlechthin von Gott abhängig, und darum sieht er sich im Gewissen gedrungen, weitere selbstständige Ursachen außerhalb der obersten Ursächlichkeit zu läugnen. Daß er in Betreff dieser Läugnung in seiner Schrift „von der Vorsehung" nicht weiter gegangen ist, als Luther in seiner Schrift vom „geknechteten Willen", kann Stahl nicht bestreiten. Gleichwohl soll die Prädestinationslehre Augustins und Luthers von derjenigen Zwinglis grundverschieden, jene gegen den Werth des menschlichen Willens und seiner Werke, diese gegen den Werth der göttlichen Gnadenmittel und die Heilsvermittlung durch die Kirche gerichtet sein. Eine mit Nichts bewiesene Behauptung. Beide, Luther wie Zwingli, läugnen, daß es ein von Gott unabhängiges menschliches Handeln gebe; daß Luther nur das freie Handeln des einzelnen Subjekts, nicht das der kirchlichen Amtspersonen, Zwingli nur das der kirchlichen Amtspersonen, nicht das des einzelnen Subjekts geläugnet habe, ist nicht zu begründen. Vielmehr ist Luthers Polemik gegen die Kirche als heilsvermittelnde Anstalt, wo möglich, noch schärfer als diejenige Zwinglis. Luther will so wenig als Zwingli von einer freien Thätigkeit des Menschen als solchen etwas wissen, und ganz so wie Zwingli sieht er die göttliche Unbedingtheit des Heils bis auf den Grund gefährdet, sobald menschlichen Individuen oder Institutionen der geringste Antheil an dem Heilserwerbe zugestanden wird.

---

*) A. a. O., 124: Profecto non aliter quam ut nomina sint earum rerum quae solius dei sunt propriae, et benignae ac familiares accommodationes ac veluti mutua, nobis ob id maxime data, quod omnia illius sunt et in illum omnia redeunt.. Ista sunt hyperochae atque hyperbolae: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; qui fecerit voluntatem patris mei, meus frater est etc.

**) Die luth. Kirche, 40.

***) Theol. Jahrb., 1848, 113 ff.

†) Ebend., 1853, 142 f.

Gleichwohl besteht in der Erwählungslehre zwischen Luther und Zwingli ein Unterschied. Luther hat sie nicht so folgerichtig wie Zwingli ausgeführt, theils weil er mehr von der Phantasie als dem Verstande beherrscht, theils weil es ihm nicht gelungen ist, von den letzten Folgerungen des katholischen Systems sich zu lösen. Er läugnet in der Theorie nicht, daß Gott auch die Sünde wirke; denn der Satan, welcher den Menschen zur Sünde verführt, ist und wirkt lediglich durch Gott. Allein in Wirklichkeit wirft er alle Schuld auf den Menschen, obwohl er demselben das Vermögen sittlicher Selbstentscheidung gänzlich abspricht. Die Sünde ist ihm das schlechthin von Gott nicht Gewollte, und doch ist Gott ihm der schlechterdings Alles wirkende! Wie sich diese beiden Behauptungen mit einander vertragen, darum kümmert er sich nicht. Sicherlich folgt er einem Gewissenszuge, wenn er die Sünde als gottwidrig betrachtet, aber doch nicht dem Zuge des ganzen ungetheilten Gewissens. Dieses bezeugt beides, daß die Sünde wider Gott, und daß nichts ist, was nicht durch Gott wäre. Die letztere Gewissensaussage ist maßgebend für die erstere, die Gottwidrigkeit der Sünde daher beschränkt; wenn Gott die Sünde schlechterdings nicht wollte, würde sie auch nicht existiren. Eben darum redet Zwingli aus dem Gewissen heraus, wenn er den Sündenfall auch als eine Heilsquelle betrachtet *). Er läugnet den freien Willen als ein von Gott unabhängiges menschliches Vermögen; aber er läugnet nicht die Freiheit in der Form der sittlichen Entwicklung auf dem Wege des ethischen Prozesses. Der Mensch ist ihm nicht eine nach mechanischen Gesetzen bewegte Maschine, nicht ein Instrument, auf dem bald der Teufel höllische, bald die Engel himmlische Melodien spielen. Er ist ihm ein sittlich-vernünftiges Wesen, in welchem das Böse ein Durchgangsmoment zur Selbstentscheidung für das Gute werden soll **). Das Böse selbst ist nach Zwingli darauf angelegt, sich in Gutes zu verwandeln; erst am Dunkel der Schatten tritt die Klarheit des Lichtes hervor; erst dadurch wird der Mensch seiner sittlichen Aufgabe sich bewußt, daß er mit den Hemmungen des sinnlich-selbstsüchtigen Triebes zu kämpfen hat; erst dadurch wird er

---

*) A. a. O., 136: Inaestimabilis pretii fuisse quod homo sic est factus, ut labi posset.

A. a. O., 139: Quae imprudentes miseriae damus, felicitatis sunt: labi potuisse a numine est inditum; fuit ergo insignis alicujus boni causa . . . Colligitur, sic constitutam fuisse numini hominis conditionem, ut casu suo clarius disceret, quid verum, rectum ac sanctum esset.

wahrhaft gut, daß er sich im Kampf mit dem Schlechten erprobt und bewährt.

Unstreitig hat Zwingli in der Erwählungslehre das Wesen des Protestantismus ungleich kräftiger sich zum Bewußtsein gebracht, als Luther. Indem Luther Gott als allwirkend, das Böse als schlechterdings durch Gott nicht gewirkt betrachtet, depotenzirt er die göttliche Allmacht zur perpetuirlichen Bedingtheit durch die Ursächlichkeit des Bösen, und steigert er die menschliche Schuld zur schlechthinigen Unbegreiflichkeit. Wenn das Böse ist, obwohl Gott nicht will, daß es ist, so erscheint Gott durch das Böse bedingt; und wenn der Mensch schuldig wird, ohne das Vermögen zu besitzen, anders zu sein, als er ist, so ist seine Schuld unbegreiflich. Beidemal ist der Gewissensstandpunkt verletzt und damit das Wesen des Protestantismus! Daß Gott durch Mittelursachen bedingt wird, und daß es Schuld giebt ohne sittliche Selbstverantwortlichkeit: beides sind wesentlich katholische Vorstellungen, vermöge welcher die Kirche, als heilsvermittelndes Gnadeninstitut, zwischen Gott und den Menschen hineingestellt wird. Die unbegreifliche Schuld ist die Schuld, die nicht für den denkenden Geist, sondern nur für die von den Denkgesetzen sich lossagende Wunderanstalt der Kirche existirt. Was unbegreiflich existirt, wird auch unbegreiflich vergeben; die Lehre von der Sünde wie die Lehre von der Erlösung entzieht sich auf dem lutherischen Standpunkte der gewissenhaften, und darum der wissenschaftlichen, Betrachtung.

Allein auch Zwingli hat das Problem der Erwählungslehre nicht in einer Weise gelöst, welche vom Standpunkte des Gewissens vollkommen befriedigen könnte. Zwar verlegt er den Angelpunkt der letzten Entscheidung richtig in die „göttliche Vorherbestimmung", und genügt so demjenigen Bedürfnisse des Gewissens, welches fordert, daß der Mensch in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott sein Heil wirke. Allein das Gewissen kann sich auch dabei nicht beruhigen, daß Gott die Menschen durchaus ungleich behandle, daß die Menschheit nach seinem ewigen Rathschlusse in zwei sich entgegenstehende Theile zerfalle, wovon der kleinere zur Seligkeit, der größere zur ewigen Verdammniß bestimmt ist. Die Berufung auf die menschliche Unwissenheit und Ohnmacht, auf die göttliche Allweisheit und Allmacht, kann die Zweifel und Bedenken in Betreff einer so grundlos ungleichen Behandlung der Menschen nicht niederschlagen, weil sie im Gewissen, d. h. in unserm Gottesbewußtsein, begründet sind. Wenn Gott die Liebe ist, wie Gewissen und Schrift bezeugt, wenn nament-

lich seine schöpferische und erlösende Thätigkeit aus der Liebe entspringt: wie ist es mit seiner Liebe überhaupt vereinbar, daß er eine große Anzahl vernünftiger Wesen zu ewiger Qual erschaffen hat?

---

§ 70.

Die Freiheitslehre Calvins.

Aus gleichem Grunde läßt die Erwählungslehre Calvins unser sittliches Bedürfniß in hohem Grade unbefriedigt. Calvin beruft sich, wie Zwingli, auf die Unzulänglichkeit unserer Vernunft, auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Rathschlusses, um die Auswahl des einen, die Verwerfung des andern Menschheitstheiles zu rechtfertigen. Er übersieht, wie Zwingli, daß es sich hier nicht um ein Problem der Erkenntniß, sondern um eine Frage des Gewissens handelt*). Zwar setzt er in seiner Erwählungslehre nicht ein metaphysisches Geheimniß voraus. Sie ruht auf ethischen Grundlagen, auf der Anerkennung, ebenso sehr der Schuld als der schlechthinigen Abhängigkeit des menschlichen Wollens und Thuns von Gott. Allein schon in Betreff der Frage, wie sich die Annahme einer Schuld auf Seite des Menschen mit der unbedingten Ursächlichkeit auf Seite Gottes vereinigen lasse, weiß Calvin keinen Rath. Mit rücksichtsloser Kühnheit reiht er die zwei unvereinbaren Sätze an einander, daß auch der schwerste Verbrecher nur ein Werkzeug in Gottes Hand sei, und daß derselbe zu seiner Entschuldigung nicht das Geringste vorzubringen habe**). Zum Belege für den zweiten Satz beruft sich Calvin auf das Gewissenszeugniß***). Allein wenn er zugleich behauptet, daß die Substanz des Bösen und alle Schuld lediglich am Menschen hafte, so frägt sich, woher jene Substanz in den Menschen gekommen und wie es möglich geworden sei, daß der ursprünglich vollkommen geschaffene sich in einen verdammlichen Sünder verwandelt habe? Die katholische Dogmatik half sich gegen solche Einreden mit Halbheiten: sie schwächte den göttlichen Allmachtswillen in seinem Verhältnisse zur Sünde des Menschen in ein zweideutiges „Zu-

---

*) Inst., I, 17, 2.

**) A. a. O., 5: Ego plus concedo: fures et homicidas et alios maleficos divinae esse providentiae instrumenta, quibus Dominus ipse ad exequenda, quae apud se constituit, judicia utitur. Atqui eorum malis ullam inde excusationem debere nego.

***) Quominus se purgent, propria conscientia redarguuntur.

lassen" ab — ein Nothbehelf, welcher der Verstandesschärfe und dem Gewissensernste Calvins als eine armselige Fiktion erschien *). Ihm steht es fest, daß alle Geschöpfe bloße Instrumente der ewigen göttlichen Absichten sind, daß alle, auch die schauerlichsten Verbrecher, nur dem göttlichen Weltzwecke dienen, daß auch der Satan nichts Anderes ist als ein Dienstknecht Gottes. Ihm ist das Böse in Gottes Weltplan, ebenso wie das Gute, mitwirkender Faktor, Durchgangspunkt und Förderungsmittel für die göttlichen Endziele. Die gesammte Weltentwicklung, wie sie vor unserm Auge sich darstellt, ist von Ewigkeit her im Geiste Gottes so gedacht und gewollt. Die Weltgeschichte ist nur das aufgerollte Drama, in dem die ewigen Dekrete Gottes sich verendlichen und wer in ihr handelnd auftritt, ist nur ein Schauspieler, der seine Rolle so ausführt, wie sie ihm von Ewigkeit her vorgeschrieben ist**).

Je entschiedener nun aber Calvin für die schlechthinige göttliche Ursächlichkeit in die Schranken tritt, je unumwundener er die Menschheit mit ihrer gesammten sittlichen Entwicklung unter dieselbe stellt, um so erstlicher drängt sich die Gewissensfrage auf: wie der Mensch verantwortlich gemacht werden könne für das, was er lediglich erleidet, und was lediglich von Gott bewirkt wird? A u f d i e s e F r a g e b r i n g t e s C a l v i n z u k e i n e r e i n i g e r m a ß e n b e f r i e d i g e n d e n A n t w o r t. Seine Bemerkung, daß bei jeder sittlichen Entscheidung ein doppelter Faktor mitwirke: Gott u n d der Mensch, ist nichtssagend, da der Mensch nicht als Ursache, sondern nur als Werkzeug mitwirkt, eine selbstständige Entschließung ihm gar nicht zukommt. Giebt es aber wirkliche Schuld ohne wirkliche Selbstverantwortlichkeit? Auch Calvin läugnet die Freiheit des Menschen gänzlich, wie Luther und Zwingli. Und doch gesteht er sie mittelbar zu. Es ist ein tiefes Wort: je mehr ein Mensch seiner sittlichen Ohnmacht sich bewußt geworden, desto größere Fortschritte hat er in der Selbsterkenntniß gemacht ***). Allein liegt denn in diesem Bewußtwerden seiner selbst,

---

*) A. a. O., 18, 1: Ridiculum esset, judicem tantum permittere, non etiam decernere, quid fieri velit. Liquet, nugari eos et ineptire qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, ac si in specula sedens exspectaret fortuitos eventus.

**) Inst. I, 18, 1: Quod autem nihil efficiunt arcano Dei nutu nec quicquam deliberando agitent nisi q u o d i p s e j a m a p u d s e d e c r e v e r i t, et arcana sua directione constituat, inummeris et claris testimoniis probatur.

***) Inst. II, 2, 10.

in dieser Anerkennung des eigenen Nichts vor dem Auge des allheiligen Gottes nicht ein Akt sittlicher Freiheit? Wenn das Unterscheidungsvermögen zwischen Gutem und Bösem, d. h. das Gewissen im Menschen, nicht zerstört ist, ist denn damit nicht die Quelle der Freiheit erhalten geblieben? Ist der unauslöschliche Wahrheitssinn, nach Calvin eine Mitgift der natürlichen Ausstattung des Menschen, nicht eine Regung der Freiheit *)? Daß Calvin die sittlichen Anlagen, die er auch bei nicht christlichen Culturvölkern rühmend anerkennt, von den Heilsgütern unbedingt trennt, den Heiden jeden Heilsbesitz abspricht, jedoch bedingten Wahrheitsbesitz zuerkennt, ist das nicht ein Beweis, daß er sich von der dualistischen Weltanschauung des Katholizismus, wornach die göttliche Offenbarung lediglich an supranaturale Vorstellungen geknüpft ist, auch in diesem Punkte nicht recht zu befreien vermochte? Eigentlich steht diese Ansicht mit der Erwählungslehre selbst in innerem Widerspruche. Wenn die gesammte Entwicklung der Menschheit nur ein Ausfluß ewiger göttlicher Dekrete ist, so müssen auch den heidnischen Religionserscheinungen ewige göttliche Absichten zu Grunde liegen. Auch die vor- und außerchristliche Menschheit empfängt in diesem Falle, wenn immer unvollkommene, Ausstrahlungen des einen Wahrheitslichtes, welches der Welt in der Person Christi seinen reinsten Glanz enthüllt hat. Zeugt diese Mannigfaltigkeit in der Stellung der Menschen zu Gott nicht für ihre Freiheit? Ist nicht jede bewußte Geistesäußerung des Menschen eine Regung seiner Freiheit **)? Calvin macht der Thatsache der Freiheit ein unwillkürliches Zugeständniß, wenn er von dem Menschen behauptet, daß er unausweichlich nothwendig, und doch auch wieder freiwillig, nur sündige vor seiner Bekehrung. Ist die Sünde in der Art nothwendig, daß sie in Folge eines freien Entschlusses geschieht, so ist ein sittlicher Kampf vorhergegangen; und eben dieser beweist, daß nicht nur Böses, sondern auch der Gegensatz des Bösen im Menschen ist. Wo nur böse Mächte walten, da hat der Kampf ein Ende; wo nichts als Sünde von Natur, da ist die Sünde ein Naturprodukt.

Calvin hat seiner richtigen Erkenntniß, daß der Mensch freiwillig, d. h. ohne vorhergegangene sittliche Selbstentscheidung, in das Böse einwillige, auf die Ausbildung seiner Erwählungslehre keinen

---

*) A. a. O., 12: Quod veritatis amore naturaliter rapitur.

**) A. a. O., 29: Nihil efficitur . . praedicatione, nisi interior magister Spiritus viam ad animos patefaciat.

Einfluß eingeräumt. Mit Beziehung auf den letzten Heilserfolg ist es völlig gleichgültig, ob ein Mensch gut oder böse handelt, weil die Motive, durch welche jener Erfolg bedingt ist, gar nicht in dem Subjekte liegen. Die oberste Ursache der Entscheidung über Seligkeit oder Verdammniß des Menschen ist lediglich in unbegreiflichen göttlichen Zweckgedanken zu suchen. Kein Verbrechen ist so schwarz, welches den einmal Erwählten aus der Hand Gottes reißen, keine Tugend so rein, welche dem einmal Verworfenen Antheil an der Seligkeit sichern könnte *) Wen der Geist Gottes nicht zu sich zieht, der verfällt der Gewalt des Satans. Gleichwohl trägt hieran immer der Mensch allein die Schuld! Er willigt in die verderblichen Pläne des Satans ein, und stürzt sich damit selbst in das Verderben. Sophistik! Ist doch der Verworfene von Gott ohne eine in seiner persönlichen sittlichen Beschaffenheit liegenden Ursache aufgegeben, von dem Satan erst in Folge jener Preisgebung in Besitz genommen worden; verfällt er doch widerstandslos einer Gewalt, die schlechterdings stärker ist als er. Wo ist denn hier seine Schuld? Wo kann sie sein, nachdem Gott in Folge eines vorzeitlichen Willensaktes, ohne Rücksicht auf persönliche Tugend, Andere zu beseligen, ihn aber zu verdammen, unwiderruflich beschlossen hat **).

Man hat Calvin getadelt, daß er, über Augustinus hinausgreifend, die doppelte Vorherbestimmung lehrte. Mit Unrecht. Aus der ewigen Erwählung der Einen, folgt die ewige Verwerfung der Andern unvermeidlich. Umgekehrt rechnen wir es unter die Verdienste Calvins, daß er nicht mattherzig auf halbem Wege stehen geblieben, daß er nicht feig die Folgerungen seines Systems abgestumpft, daß er nicht klüglich seinen Sätzen die Spitze abgebrochen hat, wie die Concordienformel im Widerspruche mit dem Wortlaute und dem Charakter des lutherischen Protestantismus. Damit hingegen setzt er sich gerechten Vorwürfen aus, daß er den Sündenfall als göttliche Anordnung betrachtet ***), die freie Selbstbestimmung des Menschen gänzlich läugnet,

---

*) A. a. O., 3, 8: Electionis causa extra homines quaerenda est, gratuitum esse Dei donum.

**) III, 21, 1.

***) III, 23, 7: Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. De aeterna Dei praedestinatione, Opera, VIII, 607: Praevidit Deus Adae lapsum, nec certe nisi volens ruere passus est.

und gleichwohl die Selbstverantwortlichkeit und Schuld des Menschen behauptet. Wo auch nur ein Kleinstes von Schuld, da findet sich auch ein Kleinstes von freier Selbstbestimmung. Die Schuld als unendlich groß, die Freiheit als gar nicht vorhanden betrachten, darin liegt ein unauflöslicher Widerspruch. Wenn nach Calvin *alle Menschen gleich verdammlich* sind, und wenn Gott *alle gleich liebt*: wie soll sich das Gewissen bei der Thatsache beruhigen, daß die Einen ewig verdammt, die Anderen ewig selig werden.

Hierauf hat Calvin keine Antwort aus dem *Gewissen*. Die Berufung auf die menschliche Unwissenheit genügt nicht; denn das Gewissen bedarf der Erkenntniß der Wahrheit. Die Berufung auf die göttliche Allmacht genügt auch nicht; denn Gott ist die allmächtige *Liebe*. Bei der göttlichen Gerechtigkeit vermögen wir uns ebenfalls nicht zu beruhigen; denn es ist das Grundgesetz aller Gerechtigkeit, daß gleich Schuldige richterlich auch gleich behandelt werden. Verweist uns Calvin auf die göttliche Gnade, so erhebt sich das Bedenken: warum Gott so überaus ungnädig gegen die Einen, so überaus gnädig gegen die Andern sei? Ueberall da, wo gleich Schuldigen nicht gleiche Gnade widerfährt, muß ein *sachlicher* vernünftiger Grund dafür vorhanden sein. Ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit derer, um welche es sich handelt, bei gleicher Schuld den Einen die *höchste* Gnade gewähren, an den Uebrigen die *schwerste* Strafe vollziehen, das ist Willkür, nicht Gerechtigkeit. Oder sollen wir uns des Gedankens trösten, daß Gott die Verworfenen bestimmt habe, den tiefen Ernst seiner Gerechtigkeit zu manifestiren, durch ihren Jammer seine Ehre zu verherrlichen *)? Allein die Ehre Gottes wird nicht dadurch verherrlicht, daß seine Geschöpfe ihre Bestimmung verfehlen **).

Calvin hat das Problem der Freiheit, wie es auf der sittlichen Selbstverantwortlichkeit des Menschen beruht, mithin nicht gelöst. Er spricht die Freiheit dem Menschen ab, und verlegt sie lediglich in Gott; aber eben darum kann er auch nicht überzeugend darthun, daß die Sünde und das Uebel durch ausschließliche Schuld des Menschen

*) III., 24, 12: Cur ergo his potius quam illis datur? Frustra se torqueat qui hic causam requirat arcano et inscrutabili Dei consilio altiorem.

**) Opera VIII. (de aeterna praed.), 606: Non fuisse creatos in diem exitii impios, nisi quia Deus suam in illis gloriam illustrare voluit . . . adeoque totum mundum hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret.

in der Welt sind. Das Gewissen fordert hier eine Lösung, welche die göttliche Unbedingtheit nicht verletzt, die menschliche Freiheit nicht beeinträchtigt. Das Reformationszeitalter hat sie nicht gefunden. Es war noch zu tief in den katholischen Vorstellungskreis gebannt. Dieselbe äußerliche Rechtsanschauung, welche sich die Versöhnung nicht anders vollzogen denken konnte als so, daß Christus die Strafe erlitt, welche eigentlich die Menschheit hätte treffen sollen, konnte sich auch die Erwählung nicht anders denken, als so, daß diejenigen, welchen das Strafleiden Christi nicht angerechnet wurde, keinen Antheil an dem Segen der Versöhnung erhielten. Es war nur folgerichtig, wenn dieser Ausgang als von Gott vorhergesehen, und darum auch vorhergewollt, betrachtet wurde. Der Riß, der durch die Schöpfung gieng, war dann freilich ewig; das Böse war ein absoluter Gedanke Gottes selbst, das Uebel Weltzweck, die Qual der Verdammten das unentbehrliche Kehrbild der Seligkeit der Erwählten, die Erlösung niemals vollständig, das Gewissen, das nach ungetheiltem Frieden verlangt, ewig unbefriedigt.

Die Indignation, mit welcher die calvinische Erwählungslehre besonders katholischerseits behandelt zu werden pflegt, ist zwar nicht grundlos, jedoch in der Regel schlecht begründet. Wenn Möhler in ihr Spuren von „Gotteslästerung" oder gar eine „widersinnige Posse" entdecken zu können meint: so ist das nur ein Beweis, wie wenig Einsicht und guter Wille sich bei ihm zur Würdigung des protestantischen Strebens findet, sei es auch auf Irrwegen den verderblichen Folgerungen des katholischen Systems zu entgehen *). Wenn Thiersch in Calvins Erwählungslehre gar Anklänge an den „Gnosticismus"**) wittert: so ist dies reine Phantastik. Die katholische Freiheitslehre verletzt die Ideen der göttlichen Weisheit und Heiligkeit ungleich mehr, als die calvinische Erwählungslehre. Jene verlegt die letzte sittliche Entscheidung in die Willkür des Menschen und der Kirche; diese sichert jene letzte Entscheidung unter allen Umständen Gott; jene depotenzirt Gott selbst, diese doch nur den Menschen; jene würdigt Gott zu einem bloßen Scheingott herab, der nicht zu bewirken vermag was er will, diese läßt doch zu Stande kommen was Gott beschlossen hat, wenn Gott auch beschlossen haben sollte, was dem Menschen anstößig erscheint.

---

*) Symbolik, 122 f.

**) A. a. O., II., 87.

§ 71.

Die Freiheitslehre Melanchthons.

Schon der Carmelitermönch Bolsec hat im Streite mit Calvin die Schwäche der gewöhnlichen Polemik gegen den reformirten Determinismus an den Tag gelegt; er fand keinen andern Ausweg aus den Schlingen des verwickelten Problems, als die letzte Entscheidung in die gottwidrigen Entschließungen des Geschöpfes zu verlegen *). Auch Melanchthon schwankt zwischen Wahlfreiheit und Vorherbestimmung unsicher hin und her; er verwirrt die Frage, während Calvins eiserne Consequenz doch wenigstens sie aufhellt.

In der ersten Ausgabe seiner Loci hatte Melanchthon noch in Uebereinstimmung mit Luther gelehrt, Alles geschehe lediglich so, wie Gott wolle **). In den Ausgaben zweiter Hand versucht er schon eine Theodicee. Wenn Gott Alles bewirkt, so hat es zwar den Anschein, als müßte er auch das Böse bewirken. Allein das Böse bewirkt der Teufel in Verbindung mit dem Menschen, dessen Freiheit geläugnet wird. Schließlich erklärt er noch, daß die menschliche Einsicht zur Lösung des Problems nicht ausreiche, d. h. er verzichtet auf die Begreiflichkeit desselben ***). In den Ausgaben letzter Hand war er namentlich bemüht, darzuthun, daß die Sünde schlechterdings von Gott nicht gewollt sei. Auf die Frage, wie es sich mit der göttlichen Allmacht vertrage, daß der kreatürliche Wille anscheinend stärker als der göttliche sei, entgegnet er mit Schriftstellen, die selbst erst der Auslegung bedürfen. Um einen so gänzlichen Abfall der Welt von Gott im Widerspruche mit Gottes ewigem Weltplane einigermaßen begreiflich zu machen, muß Gott zu einem endlichen Wesen depotenzirt werden, welches zürnend zusieht, wie das ursprünglich mit den vortrefflichsten Eigenschaften ausgerüstete Kunstwerk der Schöpfung einen

---

*) Bei Henry, Leben Calvins, III., Beilage. 9 ff.

**) Corp. Ref. XXI., 94: Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam.

***) A. a. O., 274: Sicut creatio intelligi non potest ab ulla creatura, ita neque haec satis perspici possunt, quomodo maneat libertas deo tamen determinante contingentia . . . Qui haec subtilius disputant, multa colligunt absurda et inexplicabilia, quae magis perturbant imbecilles mentes quam docent.

grauenvollen Selbstzerstörungsprozeß an sich verübt. Zur Erläuterung dieses Prozesses dient die Lehre von der „Contingenz" oder von dem zufälligen Eingreifen der Mittelursachen in die Weltentwicklung, die Melanchthon schon in den Ausgaben zweiter Hand zu Hülfe genommen hatte. Was zufällig, d. h. ohne Gottes unbedingte Beabsichtigung, innerhalb der Weltordnung auftritt, das tritt unabhängig von Gott auf, und Melanchthon schafft somit für die Mittelursachen, insonderheit den Teufel und den Menschen, einen selbstständigen Wirkungskreis, durch welchen die Region des göttlichen Wirkens begrenzt wird.

Gleichwohl sieht er, um Gott nicht durchaus zu verendlichen, sich genöthigt, auch das Böse in gewissem Sinne auf die göttliche Ursächlichkeit zurückzubeziehen. Auch das Böse wird von Gott „gewissermaßen determinirt" *). Was ist das aber für ein „Determiniren" des Bösen, das zugleich ein Nicht-Wollen desselben ist? Was ist das für eine Allmacht Gottes, die sich darauf beschränkt sieht, dem Bösen so unzureichende Grenzen zu ziehen, daß sie die Zerstörung der eigenen Weltordnung durch dasselbe nicht zu verhindern vermag? Um einen dergestalt entleerten Gottesbegriff wieder zur Noth mit absolutem Inhalt zu füllen, bleibt Melanchthon nichts übrig als zu einem gewaltsamen Mittel zu greifen, und Gott mirakulöse Correkturen seines Weltplans vornehmen zu lassen. Die im gesetzmäßigen Weltverlaufe begrenzte und auf jedem Schritte gehemmte Allmacht hat kein anderes Mittel, die Welt zu retten und ihre geschwächte Autorität wieder herzustellen, als Eingriffe in die Weltgeschichte und die Weltvernunft!**) Wenn aber Melanchthon in peinlichen Windungen und Wendungen doch wieder behauptet: eigentlich wirke die Mittelursache niemals ohne die göttliche Ursächlichkeit, die letztere halte dann, wenn sie die Wirkung nicht wolle, nur die Mitwirkung zurück: heißt das nicht so viel als: Gott beschränke in beliebigen Fällen seine Allmacht, er selbst hebe seine Absolutheit auf? Und wenn er das, wie Melanchthon nicht bestreitet, absichtlich thut, beabsichtigt er dann nicht dennoch, das zu bewirken, was er angeblich nicht bewirken will und soll? Und will er dann nicht gleichwohl, was er nur dem blöden Auge nicht zu wollen *scheint*?

---

*) A. a. O., 650 (Man vgl. die ganze Exposition, 643 ff.): Aliter Deus determinat bona, quae vult . . . aliter *determinat* mala, quae *non vult*, cum videlicet metas constituit, nec sinit grassari ulterius malos.

**) A. a. O., 651: Sciamus, multa in corporalibus fieri praeter vim secundarum causarum.

Melanchthon war unstreitig dem Probleme der Erwählungslehre nicht gewachsen. Zwischen Prädestinatianismus und Pelagianismus treibt es ihn hin und her. Er wollte Beiden, Luthern und den Katholiken, gern gerecht werden. Er war eigentlich rathlos. Bei Anlaß eines Schreibens an Calvin erinnert er in dieser Noth an den Ausspruch des Tübinger Freundes Franz Stadianus: er halte beides für wahr, Alles geschehe so, wie die göttliche Fürsehung es wolle, und doch sei Alles zufällig: beide Sätze seien freilich unvereinbar *). Bisweilen erschien ihm Calvins Prädestinationslehre wieder als so schlimm, wie der Fatalismus der Stoiker **). Unverkennbar hat er in seiner Freiheits- und Erwählungslehre den Standpunkt des mittelalterlichen Dualismus grundsätzlich noch nicht überwunden. Wenn Gott die Sünde nicht will, so muß sie ein schlechterdings selbstständiges Produkt des Menschen sein; wenn es ein Gebiet giebt, auf welchem der Mensch schlechterdings bewirken kann, was Gott nicht will, so ist der Mensch in einem Punkte, und zwar in dem religiös-sittlichen Mittelpunkte seines Personlebens, unabhängig von Gott; wenn der Mensch hinsichtlich der letzten Entscheidungen von Gott unabhängig ist, dann ist er nicht schlechthin an Gott gebunden und somit stärker als Gott selbst. Die Selbsterlösung des Menschen, wie die römische Kirche sie lehrt, wird dann unvermeidliches Erforderniß, und wenn Melanchthon in aufrichtiger Anhänglichkeit an das Princip des Protestantismus sich zur Annahme derselben nicht entschließen konnte, so geschah dies auf Unkosten der Consequenz.

Wo liegt nun aber die innerste Ursache der mangelhaften Bestimmungen des Protestantismus in Betreff der Freiheits- und Erwählungslehre? In einem Punkte stimmen alle protestantischen Richtungen des Reformationszeitalters überein. Das Subjekt ist frei der Kirche gegenüber; diese kann und darf die religiös-sittliche Verantwortlichkeit desselben nicht auf sich nehmen; sie ist nicht Mittlerin zwischen Gott und dem Menschen. Der Protestantismus bringt darauf, daß der Mensch lediglich Gott verantwortlich sei; diese Behauptung ist ein unveräußerliches Ergebniß des Gewissensgrundsatzes. Aber wenn die Freiheit einerseits geläugnet, wenn die schlechthinige Abhän-

*) Corp. Ref. V., 109.

**) An Camerarius, 1. Febr. 1552, Corp. Ref. VII., 930: Vide seculi furores, certamina Allobrogica de stoica necessitate tanta sunt, ut carceri inclusus sit quidam (Bolsec), qui a Zenone dissentit.

gigkeit von der göttlichen Vorherbestimmung andererseits behauptet, wenn auch das Böse als ein gottgewolltes Glied in der Kette der sittlichen Welterscheinungen begriffen wird: wie soll unter solchen Umständen die menschliche Selbstverantwortlichkeit aufrechterhalten, die menschliche Freiheit zur Anerkennung gebracht werden?

---

§ 72.

Die Freiheitslehre der Opposition.

Die Opposition, welche den Reformatoren mit den Waffen der Spekulation und in der Rüstung der Heterodoxie entgegentrat, hatte die Angreifbarkeit insonderheit des zuletzt besprochenen Punktes richtig erkannt. Ob man mit Luther prädestinatianisch lehre, und den Menschen wie einen mit Freiheit Schuldigen behandle; ob man mit Calvin prädestinatianisch lehre, die Sünde als einen nothwendigen Ring in der Kette der göttlichen Weltordnung betrachte, und gleichwohl die wohlverdiente Verdammniß der ohne besondere Schuld Verworfenen behaupte: der Sache nach kommt es auf dasselbe hinaus. Es wird gelehrt, was sich selbst widerspricht, wobei ein gewissenhaftes Denken sich unmöglich beruhigen kann. Sebastian Franck erkannte mit richtigem Takt, daß es der reformatorischen Anschauung an gesunden anthropologischen Grundlagen fehlte. Ist der Mensch — wie alle Reformatoren, mit Ausnahme Zwinglis, lehrten — wirklich als solcher schlechthin böse, dann ist er auch schlechterdings unfähig, auch nur in einem Punkte für das Gute sich zu entscheiden. Diesen Satz hatte, wie wir wissen, Sebastian Franck bestritten. Die sittliche Beschaffenheit des Menschen erschien ihm als eine solche, daß im Menschen zwei Principien mit einander streiten, das Naturleben und das Geistleben, jenes das Princip des Bösen, dieses das Princip des Guten. Entweder für das Fleisch oder für den Geist muß der Mensch leben. Das menschliche Leben ist ein ins innerste Mark einschneidender Kampf, das Ich schwebt zwischen Himmel und Hölle in der Mitte; es muß wählen. Mit tiefem Ernste erklärt Franck, daß kein Mensch auf beiden Achseln tragen, keiner zweierlei Brei in einer Pfanne kochen, keiner zwischen Licht und Finsterniß unsicher hin- und herschwanken, daß jeder eine Orgel werden müsse, die harmonisch zusammenstimme. Auf der einen

Seite wirbt Gott als Bräutigam um die Seele, auf der andern streckt der Satan seine Hand nach ihr aus. Der Mensch ist der Schmied seines Schicksals. Er entscheide *)!

Der Frage: woher dem Menschen, trotz der göttlichen Unbedingtheit, das Vermögen der sittlichen Entscheidung komme, begegnet Franck mit der Berufung auf die von Gott dem Menschen anerschaffene Natur. Die sittliche Natur ist durch den Sündenfall nicht zerstört, nur verderbt: in dieser Thatsache liegt der Schlüssel zur Freiheitslehre. Das Subjekt ist nicht unbedingt, es ist relativ frei. Das widerspricht der göttlichen Unbedingtheit nicht. Servet hat in ähnlicher Weise richtig erkannt, daß ein unzerstörbares sittliches Gut im Menschen als solchem, daß auch im verworfensten Verbrecher, selbst in einem Kain, noch ein Rest von sittlichem Selbstbestimmungsvermögen als Folge ursprünglicher Uebereinstimmung mit Gott zurückbleibt **). Im Uebrigen sind die Systeme der reformatorischen Oppositionsmänner zu wenig durchgebildet, um eine eigentliche Lösung des Freiheitsproblems anstreben zu können.

Aehnlich verhält es sich mit den Aufstellungen der Bekenntnißschriften. Die „Augustana" betrachtet die Sünde lediglich als eine Wirkung der geschöpflichen Welt ***). Allein dadurch erhält die geschöpfliche Region eine die göttliche Unbedingtheit gefährdende Selbstständigkeit. In der „Apologie" wird die Sünde insbesondere dem Teufel zugeschoben, aber damit der Mensch bedenklich entlastet †). Die reformirten Bekenntnisse lehren meist eine zahme Vorherbestimmung; die Ursächlichkeit kommt von Gott, die Verschuldung hat der Mensch zu tragen. Die Antinomie zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes wird kaum dürftig verhüllt; die Liebe gepriesen in

---

*) Paradora, f. 157—176: Gott hat uns in solche freiheit gesetzt und also nach seiner art und bild frei, eigens gewalt erschaffen, das uns glat niemandt zukommen oder zwingen mag, etwas anzunehmen, thun oder lassen wider unsern willen, sondern haben das von Gott, das wir alweg frei unserm willen nachhandeln, thun und lassen, wie es uns gefällt; obschon das Werk wird verhindert, so bleibt doch der wille frei . . . denn niemandt kann den menschen dahin treiben, das er für sich selbs etwas thu oder laß, das er nicht gern oder wolle thun.

**) Christ. restitutio, 638: Libera vis aliqua et dominium in peccatum ergo et in te quoque superest, nisi sis tu saxum et truncus.

***) I, 19.

†) I., 49; III., 17: Longe enim imbecillior est humana natura, quam ut suis viribus resistere diabolo possit, qui habet captivos omnes, qui non sunt liberati per fidem

ihrem Erweise an den Erwählten, die Gerechtigkeit anerkannt in ihrem Erweise an den Verworfenen *). An neuen Gesichtspunkten mangelt es.

Worin besteht nun die Aufgabe des Protestantismus in diesem Lehrpunkte? Worauf führt eine grundsätzliche Entwicklung seiner ursprünglichen Gedanken? Wenn er an seinen Anschauungen über das gänzliche sittliche Unvermögen des Menschen als solchen festhält: so kann er die Freiheit nicht lehren, aber dann freilich auch keine Selbstverantwortlichkeit, keine Selbstverschuldung des Subjekts. Dann drängt ihn ein folgerichtiges Denken auf einen Determinismus, der die sittliche Werthgeltung des Menschen überhaupt in Frage stellt, von dem aus der Mensch als ein Spiel der ihn schlechthin bestimmenden höhern Mächte und Kräfte erscheint. Dieser Standpunkt müßte in seinen letzten Consequenzen zu einem Materialismus führen, in welchem die Unterschiede des Guten und Bösen ganz verschwinden. Das Gewissen ist aber der geborne Feind des Materialismus. Erst von solchen Voraussetzungen aus, welche den Gewissensstandpunkt opferten, ist die Fahne des Materialismus aufgerichtet worden. Alle Reformatoren haben die Selbstverantwortlichkeit des Menschen anerkannt; alle haben die Vorstellung einer Verschuldung auf Seiten Gottes abgewehrt; alle haben die Freiheit, welche sie in der Theorie geläugnet, in Wirklichkeit bei dem Subjekte vorausgesetzt.

---

§ 73.

Das Wesen der protestantischen Freiheitslehre.

Der Protestantismus hat seinen wesentlichen Ausdruck weder in der Erwählungstheorie gefunden, die zum Materialismus führt, noch in dem mit jener Theorie unvereinbaren Zugeständnisse, welches den Determinismus verwirft, und den Pelagianismus begünstigt. Die protestantische Erwählungslehre ist der mißverständliche Ausdruck des christlichen Gewissens, welches die Selbstverantwortlichkeit des Subjektes ohne Verletzung der göttlichen Ursächlichkeit fordert. Die Anerkennung der religiös-sittlichen Freiheit ist dabei wesentliches Erforderniß, und nur der Abscheu vor dem kirchlichen Pelagianismus riß die Reformatoren bis zur Läugnung jener Freiheit fort. Sie haben mit Recht die

*) Belgica C., Niemeyer, art. 16.

römisch-katholische Freiheitslehre verworfen. Sie haben Unrecht daran gethan, auf die Herstellung einer aus dem Wesen des Protestantismus geschöpften Freiheitslehre zu verzichten. Die Furcht vor der Gewissensbevormundung durch die kirchliche Anstalt und vor der Demoralisirung durch die herkömmliche Satisfaktionenlehre trieb zum absoluten dualistischen Determinismus. Besser alles Menschliche vernichtet, als noch länger dem Götzen- und Fleischesdienste der kirchlichen Tyrannei verfallen!

Der Mensch wird mit sittlicher Freiheit geboren; die Wurzel seiner Freiheit ist das Gewissen: in diesem Satze liegt der Schlüssel zu einer befriedigenden Revision der protestantischen Freiheitslehre. Damit, daß der Protestantismus das Gewissen, und in demselben die sittliche Selbstverantwortlichkeit und Selbstverschuldung des Subjektes anerkennt, anerkennt er die menschliche Freiheit. In dieser Form der Freiheit ist der Mensch unmittelbar auf Gott bezogen; dieselbe beruht wesentlich darauf, daß er in Uebereinstimmung mit Gott ist. Das Bewußtsein, noch immer, auch trotz der sinnlich-selbstsüchtigen persönlichen Grundrichtung, im innersten Punkte auf Gott bezogen zu sein, ist die Freiheitsquelle des protestantischen Bewußtseins. In diesem Bewußtsein sind zwar Vernunft und Wille als solche noch nicht frei. Allein das Gewissen wirkt auf das Denken und Wollen befreiend. Man kann nicht sagen, daß der Wille als solcher frei sei; aber er wird es in dem Maße, als er durch das Gewissen, das ursprüngliche religiös-sittliche Bewußtsein, bestimmt wird. Vermöge dieses im innersten Grunde des Personlebens gewurzelten, in den geistigen Funktionen sich manifestirenden, religiös-sittlichen Centralvermögens wird das Subjekt selbstverantwortlich. Es ist sich dessen bewußt, auch anders sein, denken, wollen und handeln zu können, als begriffsgemäß, d. h. gottgemäß; es ist, denkt, will, handelt nicht nach einer äußern Nothwendigkeit sondern mit innerer Ueberlegung und bewußter Selbstbestimmung. Soweit das Subjekt in Uebereinstimmung mit dem Gewissen verharrt, handelt es frei; seine Unfreiheit beginnt, wo es mit dem Gewissen in Collision tritt. In Folge dessen schwankt es zwischen Freiheit und Unfreiheit hin und her; allein die Unfreiheit ist niemals ein andauernder Zustand, nur ein vorübergehendes Verhältniß. Allerdings vermag das Subjekt aus sich selbst die Freiheit nicht als dauernden Zustand zu bewirken, weil die Einflüsse der sinnlichen Faktoren jeden Augenblick die normale Gewissensthätigkeit zu stören vermögen. Befreiung von diesen sittlichen Schwankungen ist das tiefste Bedürfniß des Sub-

jektes; auf dieser beruht die Erlösung. Für die Erlösung sind aber alle Bedingungen in dem Subjekte, als solchem, vorhanden. Vermöge seiner ursprünglichen, durch die Sünde nicht vernichteten, Bezogenheit auf Gott hat der Mensch das Prinzip der Erlösung in sich, und zwar in der Form der ursprünglichen subjektiven Wahrheit, d. h. des auf Freiheit angelegten, und in der Freiheit seine Wahrheit bethätigenden, Gewissens.

Der Erkenntniß, daß der Mensch die Wahrheit in der Form der Freiheit in sich trägt und nicht verliert, so lange er der Idee der Menschheit treu bleibt, ist von den Reformatoren die Anerkennung versagt worden, im Widerspruche mit dem Wesen des Protestantismus. Die protestantische Erbsündenlehre ist noch wesentlich katholisch. Diese haben die Reformatoren ohne Weiteres in ihr System zurückgenommen; die frivolen Zuthaten der kirchlichen Uebung streiften sie in eifrigem Gewissenssinne ab. Sie machten Ernst mit der Erbsünde; so ward ihnen der Sündenfall zum Abfall des Menschen von seinem Begriffe, zur Zerstörung der Menschennatur! Der reformirte Protestantismus, dem es so nahe lag, die Sünde als ein Gott gewolltes Moment im Prozesse der Heilsentwicklung, damit als einen Faktor menschlicher Freiheit, zu erkennen, entschloß sich lieber zu dem Decretum horribile, als zu der aus dem Gewissensgrundsatze nothwendig folgenden Erkenntniß, daß der Zusammenhang des Menschen mit Gott durch die Sünde nicht gänzlich aufgehoben werden kann.

Vom Standpunkte des Gewissens aus muß daher die protestantische Erwählungslehre eine folgerichtige Umbildung erfahren. Im Gewissen hat das Subjekt, als solches, Gott, und in so weit es Gott hat, ist es frei. In so weit ist es aber auch zum Heile bestimmt. Die Vorherbestimmung zum Heil, oder die Erwählung, ist der theologische Ausdruck für das, was, anthropologisch ausgedrückt, Freiheit heißt. In der religiösen Freiheit hat der Mensch erst recht und ganz seine Wahrheit, sein Bewußtsein von der ursprünglichen Uebereinstimmung seines Personlebens mit Gott. In diesem Punkte ist nun auch die heilsgeschichtliche Bedeutung der Person des Erlösers begründet. Die Wahrheit, welche der Mensch als solcher in sich trägt, und deren er in der Form der Freiheit bewußt wird, ist in der Person des Erlösers vollkommen kräftig, geschichtlich erwiesen. Während der unter den überwiegenden Einflüssen des sündlich bestimmten Gesammtlebens stehende Mensch stets aufs neue wieder den Mächten des Irrthums verfällt, sich unter das Joch der Sinnlichkeit und Selbstsucht

beugt, dagegen ankämpft, aber keine durchgreifenden Siege erringt, während die Harmonie der sittlich geordneten Lebenserscheinung ihm fehlt: ist in dem Personleben Christi der Einfluß des sinnlich selbstsüchtigen Naturlebens grundsätzlich überwunden, und dafür ein Leben aus dem Grunde gottbildlicher Wahrheit und in der Kraft siegreich bewährter Freiheit in schöpferischer Geistesfülle der Menschheit eingepflanzt. In der Person des Erlösers ist darum die Menschheit erwählt zum Heil, erwählt dazu, nicht sofort mit demselben beschenkt. Nur auf dem langsamen Wege der sittlichen Arbeit, und darum des ernsten und andauernden Kampfes, auf dem Wege, auf welchem Christus selbst ihr vorangegangen ist, vermag sie es allmälig, dem Ziel ihrer Vollendung sich zu nähern. Wo aber Erwählung der Menschheit zum Heil, da ist Vorherbestimmung eines Theils derselben zum Verderben nicht möglich. Die Erwählung zum Heile ist die ewige Bestimmung des Menschen zur sittlichen Selbstverantwortlichkeit, zur Selbstentäußerung und Selbstverläugnung, zur opferwilligen Hingabe seiner sinnlich selbstsüchtigen Naturseite in das Leiden und den Tod, zur Erwerbung des ewigen Lebens, das in jedem Augenblicke frisch und neu aus dem Borne des Geistes sprudelt.

Zweites Kapitel.

Der Glaube.

§ 74.

Der römisch-katholische Glaubensbegriff.

Die römische Kirche kann mit einem gewissen Scheine versichern, daß sie den „Glauben“ nicht verkleinere. Legt sie doch das größte Gewicht auf ihren Begriff vom Glauben. Ohne den „Glauben“ ist es nach römisch-katholischer Vorstellung unmöglich, selig zu werden. Darum kann auch Möhler rühmen, die Kirchenversammlung zu Trient habe in ihrer sechsten Sitzung erklärt: „der Glaube ist der Anfang alles Heils, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung; ohne ihn ist es unmöglich, Gott zu gefallen, und zu seiner

Kindschaft zu gelangen *)". Nach einer genauen Beschreibung des „Glaubens" sucht man freilich in den Beschlüssen jener Kirchenversammlung vergeblich. Dagegen ist, wie sich jene Versammlung das Wesen des Glaubens vorgestellt hat, aus der Bestimmung ersichtlich, nach welcher der Glaube, der aus der Predigt geschöpft wird, annehmen soll, daß wahr sei, was Gott geoffenbart und verheißen habe **). Noch unmißverständlicher drückt sich der römische Katechismus über das Wesen des Glaubens aus. Er bezeichnet denselben als die Zustimmung zu dem Inhalt der kirchlichen Ueberlieferung. Der Glaube ist dasjenige Vermögen, vermittelst dessen wir für unzweifelhaft halten, was die Autorität der Kirche gesetzlich festgestellt hat. Sein vorzüglichstes Merkmal ist die unbedingte und zweifellose Uebereinstimmung mit der kirchlichen Satzung. Er ist kein bloßes Meinen, Dafürhalten, Vermuthen, sondern die schlechthinigste Zustimmung zu dem, was Gott geoffenbart hat. Die göttliche Offenbarung ist aber lediglich durch die Kirche vermittelt; wer die Autorität der Kirche verwirft, verwirft die Autorität Gottes und der Offenbarung selbst ***). Zwei Merkmale bilden den katholischen Glaubensbegriff; erstens: Gegenstand des Glaubens ist die Summe der kirchlich sanktionirten Lehren, d. h. die Kirche vermittelt ausschließlich den Glaubensinhalt, und zweitens: das Wesen des Glaubens besteht in einem Akte äußeren Gehorsams, nicht in einem intellektuellen, noch weniger in einem ethischen, sondern in einem lediglich legalen Vorgange, wornach die Glieder der kirchlichen Gemeinschaft sich den kirchlichen Festsetzungen zweifellos und willenlos unter-

---

*) Sess. VI, 8: Quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire.

**) VI., 6: Vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt.

***) Cat. rom. de Symb. I., 1: Hic de ea (fide) loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Hanc . . ad salutem consequendam esse necessariam, nemo jure dubitabit . . . cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris Ecclesiae auctoritas comprobarit. II., 2: Credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari non significat, sed . . certissimae assensionis vim habet . . quamobrem is credit, cui aliquid sine ulla haesitatione certum et persuasum est. X, 1: Cum fieri non possit, ut aliquis se haeresis peste commaculet, si iis fidem adhibeat, quae in hoc articulo credenda proponantur . . . curent . . Pastores, ut fideles . . in fidei veritate perseverent.

werfen. Der Glaube ist demnach auf katholischem Standpunkte die Verzichtleistung des Gewissens auf dessen freie Selbstthätigkeit, die Todlegung der religiösen und sittlichen Gewissensaktion, die Unterwerfung der Gewissensautorität unter die Machtvollkommenheit der kirchlichen Autorität.

---

§ 75.

Luthers ursprüngliche Glaubenslehre.

Die Ueberzeugung, daß das Heil nicht an die Autorität der kirchlichen Anstalt gebunden sei, hatte sich in Luthers Seele nur langsam Bahn gebrochen. Viel früher war er zu der Einsicht gelangt, daß das äußere Thun kein ausreichender Maßstab für die sittliche Beurtheilung des Menschen sei, daß die innere Herzens- und Gewissensstellung über das Verhältniß zu Gott allein entscheidet *). Daher verwarf er schon in seinen „Resolutionen" die Lehre von den kirchlichen Satisfaktionen und knüpfte die Sündenvergebung an die Bedingung der Buße und des aus ihr entspringenden geheiligten Lebens **). Nur Gott kann Sünde vergeben; nur er blickt in das Innerste des Menschen; nur auf ihn ist das Gewissen unmittelbar bezogen. Diese Behauptungen brachten Luthern bald in Collision mit seinen herkömmlichen Vorstellungen von der Autorität der Kirche; sie tritt in dem sechsten Satze offen hervor. Während einerseits lediglich Gott Sünde vergeben kann, soll andererseits die Sündenvergebung gleichwohl an die Absolution des Priesters gebunden, es soll der Mensch vor Gott nicht absolvirt sein, so lange der Mund des Priesters ihn nicht absolvirt hat ***). In künstlichster Weise sucht Luther diesen Widerspruch sich zurechtzulegen. Der Sündenvergebung von Seiten Gottes muß in der Seele des Menschen eine entsprechende Gewissenserschütterung vorausgehen, und hier hat nach seiner Meinung die Mitwirkung der kirchlichen Anstalt Platz. Der gewissensgequälte Candidat der Sündenvergebung hat so lange keine Ruhe, als er nicht in die Arme der Kirche flieht, ihr seine Sünden beichtet, ihres Rathes, ihrer Hülfe sich versichert hat. Wenn

---

*) So schon in einer Predigt bei Löscher 1517, I., 288: Non enim, qui justa operatur, justus est, ut Aristoteles ait, neque operando juste et dicimur justi, sed credendo et sperando in Deum.

**) Bei Löscher II., 192 ff.

***) Ebend., 195: Nec offensa Dei tollitur, manente offensa Ecclesiae.

der Priester ein solches zerschlagenes Herz wahrnimmt, so ertheilt er die Absolution. Der Absolvirte hatte vorher noch keine Heilsgewißheit; Gewissensbedenken marterten ihn; die priesterliche Absolution macht ihn sicher *).

Ein Gewirre von sich selbst widersprechenden Vorstellungen! Das Subjekt bedarf der unmittelbaren Heilsgewißheit von Seiten Gottes selbst; nur Gott kennt die innerste Stellung des Herzens und Gewissens zu ihm; gleichwohl soll dasselbe in der wiedergewonnenen Gemeinschaft mit Gott den Frieden noch nicht finden! Der Mensch, d. h. der Priester, welcher keine sichere Kenntniß von dem Gewissens- und Herzenszustande des Heilsbedürftigen haben kann, soll denselben über die Richtigkeit dieses Zustandes beruhigen, und er soll ein fröhliches Heilsbewußtsein erst dadurch gewinnen, daß ihm derjenige das Gefühl der Sicherheit giebt, dem alle Bedingungen zu einem sichern Urtheile mangeln.

Wenn Luther bemerkt: nicht um des Priesters, sondern um Gottes willen, in dessen Auftrag der Priester nach Matth. 18, 18 handle, habe der Absolvirte dem die Sündenvergebung verkündenden Worte Glauben zu schenken, so übersieht er zweierlei: erstens, daß nach Matth. 18, 18 der römisch-katholische Priester keinen Auftrag erhalten, und zweitens, daß der Auftrag sich gar nicht auf Sündenvergebung, sondern auf gemeindliche Anordnungen und Einrichtungen bezieht. Vermittelt Gottes Wort ausschließlich die Sündenvergebung, so ist nicht einzusehen, weßhalb der Heilsbedürftige jenes aus dem Munde des Priesters vernehmen soll, warum er es nicht eben so gut aus der h. Schrift oder der Ueberlieferung unmittelbar schöpfen kann? Was Luther vom Gewissensstandpunkte aus mit vollem Rechte verlangt, ist die Gewißheit des Glaubens auf Seiten des heilsbedürftigen Subjekts. Erst in dieser hat das Subjekt wahren Frieden mit Gott. Daß aber diese Gewißheit bedingt sei durch die amtliche Versicherung des Priesters, das ist der katholische Sauerteig, welcher an dem Reformator noch hängen geblieben ist.

Luther wagt es nicht mit der Ablaßtheorie gänzlich zu brechen; der Papst kann in einem gewissen Sinne also doch Sünden vergeben; die Satisfaktionen bedingen zwar die Wirkung der sündenvergebenden Gnade nicht; aber die Lossprechung des Priesters, wenn sie auch nicht

---

*) Bei Löscher, a. a. O., 197: Nam etsi prae suae conscientiae confusione sit incertus — tamen stare tenetur alterius judicio.

die Gnade hervorbringt, verbürgt dieselbe doch, und nur aus priesterlichem Munde empfängt das geängstigte Herz den ersehnten Frieden*).

Unmöglich konnte auf diesem Standpunkte der Begriff des Glaubens schon ein dem Wesen des Protestantismus angemessener sein. Luther setzt zwar als Bedingung einer wirksamen Absolution den Glauben voraus, den Glauben an die Wahrheit der priesterlichen Zusicherung. Diese Vorstellung vom Glauben ist noch wesentlich katholisch. Es ist das Vertrauen auf die Kraft der Absolution, welches Luther „Glauben" nennt, die Ueberzeugung, daß, was der Priester versichert, sich in Wirklichkeit so verhält. Aber allerdings verlangt Luther zum Zwecke der Sündenvergebung auch noch einen andern „Glauben", Vertrauen auf die Barmherzigkeit Christi. Daher bildet sich schon hier jener doppelsinnige Glaubensbegriff, welcher durch die lutherische Anschauung sich hindurchzieht, wornach unter Glauben bald die Zustimmung zu dem kirchlichen Lehrbegriffe, bald die Zuversicht auf das in Christo geoffenbarte Heil zu verstehen ist.

Der katholische und der protestantische Standpunkt, beide sind in Luther repräsentirt. Wenn es wahr ist, daß im Glauben an das Wort Gottes das Subjekt das Heil hat, dann ist das Wort des Priesters eine zwecklose Zugabe zum Worte Gottes. Wenn es wahr ist, daß der Glaube schon lediglich als Zustimmung zum Worte Gottes das Heil wirkt, dann ist er nicht eine Thatsache des Gewissens, sondern des Verstandes und Willens; und der unerleuchtetste Verstand, der schwächste Wille ist in der Regel am schnellsten zur Zustimmung bereit. Wir dürfen die falsche Position ja nicht übersehen, welche Luther demnach von vorn herein zum „Glauben" eingenommen hat. Daneben hat er aber gleichwohl erkannt, daß lediglich vermittelst der Gewissensübereinstimmung mit Gott das Subjekt des Heiles gewiß und froh wird, daß der Glaube die freie, geistige und sittliche Besitzergreifung des geglaubten Gegenstandes, das Erfahren, Erleben, Genießen des geoffenbarten Gottes ist**). Damit wird der Glaube

---

*) A. a. O., II., 197, sagt Luther ausdrücklich: Haec igitur est illa dulcissima potestas, de qua summas gratias ex imo cordis agere debemus Deo, qui talem dedit potestatem hominibus, quae est unica consolatio peccatorum et infelicium conscientiarum, si modo Christum vera promisisse credant.

**) A. a. O., 200: Non enim, quia Papa dat, aliquid habes, sed si credideris te accipere, habes; tantum habes, quantum credis.

zum innersten entscheidenden Gewissensvorgange, in welchem das Subjekt das göttliche Heilsleben ergreift, sich aneignet, in wesenhafte Gemeinschaft mit dem lebendigen, erlösenden Gott und seinen Gütern und Segnungen tritt. Er bewirkt die Sündenvergebung nicht an sich, da die Sünde in Christo bereits vergeben ist, sondern im Subjekte. Eben darum ist er nicht lediglich eine Thätigkeit des Verstandes oder des Willens. Vom Gewissen, dem Centrum des Personlebens aus, wirkt er auf Verstand und Willen. Weil das Subjekt glaubt, daß seine Sünden vergeben seien, sind sie ihm vergeben. Der Glaube erglaubt sich die Sündenvergebung und hat sie darum. Er ist eine Wirkung des heiligen Geistes und die Heilsgewißheit im Glauben heilige Geistesgewißheit*).

Durch solche Ausführungen widerlegte Luther selbst am besten seine entgegengesetzte Behauptung, daß der Priester zur Heilsgewißheit unentbehrlich sei. Der Priester als ein sündiger Mensch kann irren; er kann den Ungläubigen absolviren, den Gläubigen in den Bann thun. Mit dem Zugeständnisse dieser Möglichkeit ist Luthers Absolutionstheorie über den Haufen geworfen. Ein Räthsel, wie er gleichwohl darauf lehren kann, der Friede des heilsbedürftigen Gemüthes sei durch priesterliche Absolution bedingt. Dieses Räthsel löst sich bei der Erwägung, daß die herkömmliche katholische Ansicht neben der neuen protestantischen in Luthers Seele stehen blieb. Das Heil kommt zwar lediglich von Gott; allein es ist auch an kreatürliche Mittelursachen, in diesem Falle an das Wort des sündenvergebenden Priesters, gebunden. Halb katholisch, halb protestantisch.

Den neugewonnenen Glaubensbegriff trug Luther ein Jahr später (1519) in seinem „Sermon von dem hochwürdigen Sacrament" vor. „Es ist nit gnug, daß man wisse, was das Sacrament sei und bedeute . . . sondern du müssist sein auch begehren und festiglich glauben, du habest es erlangt." Die Frage nach der Art der Brod- und Weinverwandlung bezeichnet er als Subtilität. „Da liegt nit an, ob du das mit suchist; es ist gnug, daß du wüssist, es sei ein göttlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, laß ihm befohlen sein." Das Wesen des

*) Imo peccatum maneret . . nisi remissum crederet. Non enim sufficit remissio peccati et gratiae donatio, sed oportet etiam credere esse remissam. Et hoc est testimonium, quod reddit spiritus Dei spiritui nostro, quod sumus filii Dei, quia esse filium Dei est tam absconditum . . . ut, nisi credatur ita esse, non possit esse.

„Glaubens“ aber, der von jenem „Wissen“ scharf unterschieden wird, besteht darin, „daß du begehrest herzlich dieß Sacraments und seiner Bedeutung, und nit dran zweifelst, wie das Sacrament deutet, so gescheh dir, das ist, daß du gewiß seiest, Christus und alle Heiligen treten zu dir, mit allen ihren Tugenden, Leiden und Gnaden, mit dir zu leben, thun, lassen, leiden und sterben, und wollen ganz dein sein, alle Dingk mit dir gemein haben*).“

Der Glaube hat hiernach sowohl eine religiöse als eine sittliche Seite; die letztere ist durch die erstere bedingt. Indem das Subjekt vermittelst des Glaubens die Heilsgüter in Besitz nimmt, wirkt er als sittliche Kraft; er ist die Selbstgewißheit des Subjekts von dessen realer Gottesgemeinschaft. „Da wird dein Herz recht frei und sicher, stark und muthig wider alle Feinde. Dann wer wollt sich fürchten vor allem Unfall, so er gewiß ist, daß Christus mit allen Heiligen bei ihm sei und mit ihm alle Dingk gemein hat, es sei bös oder gut?“ . . . „Darum liegt es gar am Glauben. Dann wer nit glaubt, der ist gleich dem Menschen, der ubirs Wasser fahren soll, und so verzagt ist, daß er nit trauet dem Schiff; und muß also bleiben und nimmermehr selik werden**).“

Aehnlich beschreibt Luther den Glauben in seinem „Sermon von dem neuen Testament“ (1520). Daß der Christ mit starkem Glauben auf die lebendigen Worte Christi, das Testament, baue und begehre, was darin gesagt ist, darauf kommts an. Dieser Glaube, diese Zuversicht macht fröhlich, und erweckt eine freie Liebe zu Christo, womit die Lust zu einem recht guten Leben, zum Meiden der Sünde anbricht. „Den Schmack bringt der Glaub, der dem Testament und Zusagen glaubt und trauet.“ Die ursprüngliche Zweideutigkeit des Begriffs „Glaube“ taucht freilich immer wieder auf und läßt keine bestimmte und übereinstimmende Fassung desselben zu. Es ist katholisch, wenn Luther den Glauben beschreibt, „daß du den Worten Christi glaubist und lassist sie wahr sein***),“ oder das Vertrauen darunter versteht, daß, was Gott gesprochen, auch eintreffen werde. „Der Glaub auf Christus Zusagen gegründt treugt nit, feihlt auch nit†).“ Nach der einen Vorstellung bleibt der geglaubte Gegenstand dem Subjekte

---

*) Erl. A., Bd. 27, 38 f.

**) A. a. O., 43.

***) A. a. O., 150 ff.

†) A. a. O., 165.

ein fremder; es zweifelt mit dem Verstande nicht mehr, daß es sich so verhalte, wie es hört oder liest; aber mit dem Gewissen, dem innersten Punkt des Personlebens, hat es den Gegenstand noch nicht angeeignet, nicht zu einem sittlich-religiösen Eigenthum erhoben. Man kann als gewiß annehmen, daß Christus alle Sünden gesühnt habe, und gerade deßhalb es mit den sittlichen Anforderungen an das eigene Selbst um so weniger genau nehmen. Nach der andern Vorstellung eignet sich der Glaube den Gegenstand, also vorzugsweise die Person Christi, mit ihrem sittlichen Lebensgehalte, ihrer Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe u. s. w., individuell an; er ist ein religiös-sittlicher Gewissensvorgang, welcher das, was Christus für das Subjekt gelitten und gethan hat, in ein Leiden und Thun des Subjekts selbst verwandelt. Die erste Vorstellungsweise gehört dem katholischen Standpunkte an; der Glaube ist nach derselben eine Thätigkeit der unmittelbar auf die Welt bezogenen Vermögen, der Vernunft und des Willens, Zustimmung und Gehorsam (Vertrauen), ein Wissen und ein Thun. Allein Wissen und Thun sind keine spezifisch-religiös-sittlichen Thätigkeiten. Innerhalb des andern Vorstellungskreises dagegen ist der Glaube eine Thätigkeit des unmittelbar auf Gott bezogenen Vermögens, des Gewissens, freie Aneignung des göttlichen Offenbarungslebens vom innersten Punkte des Personlebens aus, reale Persongemeinschaft mit Gott. Von dem Glauben im letzteren Sinne bemerkt Luther treffend: „Darum ists gar ein uberschwenglich Reichthumb ein rechter Glaub in Christo; denn er mit sich bringt alle Seligkeit, und abnimpt alle Unseligkeit*).“ Er frägt: wie es zugehe, daß der Glaube allein fromm mache und ohne alle Werk so überschwenglichen Reichthum gebe, da doch so viel Gesetz, Gebot, Werk, Ständ und Weise vorgeschrieben seien in der Schrift?

Diese Frage veranlaßt ihn, die tief religiös-ethische Natur des Glaubens auf eine ganz neue Weise zu entwickeln. „Willt du alle Gebot erfüllen, deiner bösen Begierde und Sünd los werden, wie die Gebot zwingen und fordern: siehe da, glaub an Christum, in welchem ich dir zusag alle Gnad, Gerechtigkeit, Fried und Freiheit; glaubst du, so hast du, glaubst du nit, so hast du nit. Denn das dir unmuglich ist mit allen Werken der Gebot . . . das wird dir leicht und kurz durch den Glauben. Denn ich hab

*) A. a. O., 179: (Von der Freiheit des Christenmenschen, 1520.)

kurzlich in den Glauben gestellet alle Ding, daß, wer ihn hat, soll alle Ding haben und selig sein; wer ihn nit hat, soll nichts haben *)."

An dieser Stelle erscheint der Glaube als die innerste religiös-sittliche Gewissensenergie des Subjektes, welches die gesammte, in der Person Christi der Welt mitgetheilte, Heilssubstanz durch den höchsten geistigen Kraftaufwand sich zueignet. Durch die Glaubensthätigkeit kommt eine wunderbare Vereinigung das Subjektes mit dem Heilsobjekte, und darum ein neues religiös-sittliches Personleben zu Stande. Da nun aber Christus vorzugsweise in seinem Worte geoffenbart wird, so vereinigt sich im Glauben des Subjekt zunächst mit dem Worte Gottes, und wird das für sich, was das Wort Gottes an sich ist. „Nu sein diese und alle Gottis Wort heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll. Darumb wer ihm mit einem rechten Glauben anhangt, deß Seele wird mit ihm vereinigt, so ganz und gar, daß alle Tugend des Worts auch eigen werden der Seelen. Und also durch den Glauben die Seele von dem Gottis Wort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftig Kind Gottes wird." Der Glaube ist hiernach das Organ, wodurch das Wort mit den ihm innewohnenden ewigen Lebenskräften in die Seele kommt, so daß mit seiner Hülfe das Wort der Seele, d. h. dem innersten Personleben, seine Eigenschaften mittheilt. „Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm; gleich als das Eisen wird gluthroth wie das Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer. Also sehen wir, daß an dem Glauben ein Christenmensch genug hat, darf keinis Werks, daß er frumm sei."

Luther zeigt vortrefflich, daß die Freiheit des Christen aus dieser Kraft des Glaubens entspringt. „Das ist die christlich Freiheit, der einige Glaub, der da macht, nit daß wir müssig gahn oder übel thun mugen, sondern daß wir keinis Werks bedurfen zur Frummkeit und Seligkeit zu erlangen."

Die neue Vorstellung Luthers vom Glauben ist in so weit deutlich. Er ist eine centrale Gewissens- und Geistesthätigkeit, die tief energische Hinwendung des innersten Personlebens zu Gott und dem Inhalte der göttlichen Offenbarung; er nimmt Besitz von dieser Offenbarung, und es kommt dadurch eine aus der Mitte dringende sittliche

*) A. a. O., 180 f.

Umkehr zu Stande, so daß man sagen kann: nach dieser Vorstellung vom Glauben hat nicht nur der Mensch was er glaubt, sondern er ist und wird auch wie er glaubt. Durch diesen Glaubensbegriff ist das römisch-katholische Glaubenssystem gründlich durchbrochen. In dem letztern ist das Heil ausschließlich vermittelt durch den Gehorsam gegen die Kirche; es ist eine Reihe von kirchlich vorgeschriebenen Handlungen erforderlich, um Heilsgewißheit zu erlangen, die in dem Augenblicke verloren geht, in welchem das Subjekt sich von der Kirche abwendet oder gar offenen Widerstand gegen dieselbe versucht. Nach Luthers Vorstellung vom Glauben ist die heilsvermittelnde Thätigkeit der Kirche überhaupt aufgegeben. Der Glaube ist von der kirchlichen Einwirkung als solcher frei. Er kommt nicht von der Kirche, er hängt nur an dem Worte. Er ist die eigenste That des Subjektes, und kann deßhalb in keiner Weise durch die Thätigkeit eines fremden Subjektes ersetzt oder ergänzt werden. Das Subjekt hat in ihm seine volle Freiheit, weil es in ihm sich selbst und zwar in seinem unmittelbarsten Verhältnisse zu Gott, weil es sich hat, wie es durch Gottes Selbstoffenbarung ist. Der Glaube bindet nicht nur das Subjekt an keine irdische Anstalt, kein menschliches Thun, sondern er löst dasselbe von allen kreatürlichen Fesseln: er ist die centrale Vereinigung des Ewigen im Menschen mit dem ewigen Gott. Nicht nur mit dem Worte Gottes, auch mit der Person Christi selbst vereinigt der Glaube die Seele. „Nit allein gibt der Glaub so viel, daß die Seel dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget . . . daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Guter, Fall, Unfall und alle Ding gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der glaubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Guter und Seligkeit; die sein der Seelen eigen. So hat die Seel alle Untugend und Sünd auf ihr; die werden Christi eigen.“

---

§ 76.

Das katholische Moment in Luthers Glaubenslehre.

An dieser Stelle nun aber tritt in der Glaubenslehre Luthers ein weiteres Moment hervor, welches in den katholischen Glaubensbe-

griff zurückzuführen drohte. Nach der bisherigen Ausführung muß die Vermuthung entstehen, der Glaube begründe in dem gläubigen Subjekte ein neues sittliches Leben; des Wortes sittliche Kraft, Christi Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe gewinnen in dem Gläubigen wirklich eine Gestalt. An nicht wenigen Stellen dagegen zweifelt Luther geradezu an der Realität der sittlichen Lebenskräftigkeit des Gläubigen und nimmt lediglich eine zugerechnete Gerechtigkeit in dem gläubigen Subjekte an. Wenn er sagt, daß alle Untugenden und Sünden der Seele des Gläubigen Christo eigen werden, so kann das unmöglich im thatsächlichen Sinne des Wortes verstanden werden. Der im Himmel erhöhte Christus kann in Folge der gläubigen Vereinigung der Seele mit ihm nicht wirklich ein Sünder werden. Wird nun in ähnlicher Weise der Sünder durch den Glauben nicht wirklich gerecht, so ist der Glaube auch nicht wirklich eine sittliche Kraft, und Döllingers Vorwürfe sind unter dieser Voraussetzung nicht unbegründet. Es wäre unbegreiflich, wie der bloße Akt, durch den ein von dem Gefühle seiner Schuld und Ohnmacht ergriffener Mensch sich das ihm dargebotene Verdienst Christi in Gedanken zueignet, urplötzlich aus einem Individuum, das noch einen Moment vorher Sünde auf Sünde häufte, ein völlig reines Wesen schaffen könnte; es wäre der eigentliche Sinn der Glaubenslehre Luthers unter diesen Umständen der, daß „auch der Bekehrte und Gläubige (wie vorher) noch fort und fort sündige, daß aber gleichwohl Gott um seines Glaubens willen diese Sünde ihm nicht anrechne, sondern alles was er thue, ohne Rücksicht auf den objektiven sittlichen Werth, als etwas ihm Wohlgefälliges aufnehme *)."

Spuren einer solchen Vorstellungsart finden sich allerdings hin und wieder bei Luther; es sind Nachklänge der katholisch-mittelalterlichen Versöhnungslehre. Dahin gehört die Stelle: „Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesundigt hat und seine Frummkeit unubirwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der glaubigen Seelen Sund durch ihren Brautring, das ist der Glaub, ihm selbs eigen macht und nit anders thut, denn als hätt er sie gethan: so mussen die Sund in ihm verschlungen und ersäuft werden. Denn sein unubirwindlich Gerechtigkeit ist allen Sunden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sunden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei und begabt mit der ewigen Ge-

*) Döllinger, die Reformation, III., 94 f.

rechtigkeit Christi *)." Der edle fromme Bräutigam Christus nimmt vermittelst des Glaubens, des Brautrings, das arme verachtete lose Hürlein, die Seele, zur Ehe, und „entledigt sie von allem Uebel, ziert sie mit allen Gütern. So ists nit muglich, daß die Sund sie verdamme; denn sie liegen nun auf Christo und sein in ihm vorschlunden."

Ohne Zweifel erscheint in solchen Stellen der Glaube lediglich als ein Pfand oder Siegel dafür, daß dem Sünder die Gerechtigkeit Christi ohne dessen eigenes Zuthun geschenkt wird. Gerade umgekehrt erscheint er dagegen in andern als die höchste sittliche Energie, welche alle Gebote erfüllt, und darum ohne kirchliche Werke fromm macht. Darum ist er allein die Gerechtigkeit des Menschen und aller Gebote Erfüllung. Denn „wer das erste Hauptgebot erfüllet, der erfüllet gewißlich und leichtlich auch alle ander Gebot". Aus diesem Vorstellungskreise heraus heißt der Glaube der „Thäter und Werkmeister, der Gott ehret und die Werke thut . . . das Haupt und ganze Wesen der Frummkeit". Ungereimt ist es deßhalb zu lehren, daß Gottes Gebote der Erfüllung mit Werken bedürften, weil die Erfüllung vor allen Werken durch den Glauben geschehen muß **). Erst durch den Besitz des Glaubens gelangt das Subjekt in den Besitz seiner Menschenwürde — es wird im Glauben ein Herr über alle Dinge, der Glaube ist die Verwirklichung seiner Freiheit. „Denn dieß ist eine geistliche Herrschaft, die da regiert in der leiblichen Unterdruckung, das ist, ich kann mich on allen Dingen bessern nach der Seelen, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit. Das ist gar ein hohe, ehrliche Würdigkeit und ein recht allmächtige Herrschaft, ein geistliche Künigreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zu gut, so ich glaube, und darf sein doch nit, sondern mein Glaub ist mir genugsam. Siehe, wie ist das ein köstlich Freiheit und Gewalt des Christen." Umgekehrt: „wer nicht glaubt, dem dienet kein Ding zu gut, ist ein Knecht aller Dinge, muß sich allerding ärgern. Dazu ist sein Gebet nit angenehm, kumpt auch nit fur Gottis Augen." Die Ehre und Höhe eines glaubigen Christen ist daher gar nicht auszudenken; durch sein Königreich ist er aller Dinge, durch sein Priesterthum Gottes mächtig. Durch den Glauben, mit dessen

*) A. a O., 183.
**) A. a. O., 184.

Besitz die Würden eines Königs und Priesters verbunden sind, ist der Christ frei von allen Dingen und über alle Dinge — der Glaube bringt ihm alles überflüssig*).

Eben diese Freiheit ist die Rechtfertigung durch den Glauben. Als der sittlich freie ist der Mensch „inwendig nach der Seele durch den Glauben genugsam rechtfertig und hat Alles, was er haben soll, ohn daß deßhalb Glaub und Gnugde muß immer zunehmen, bis in jenes Leben". Allerdings hat Luther auch in diesem Punkte der katholischen Vorstellung, wornach das Subjekt durch das von Christo dargebrachte Aequivalent rechtfertig vor Gott wird, noch seinen Tribut bezahlt; gleichwohl ist sie nicht mehr der leitende und herrschende Gedanke in ihm. Dieser ist, daß der Glaube ein neues persönliches Lebensverhältniß zu Gott begründet, daß im Glauben der Mensch ein Gottesmensch geworden ist, auf Gott vertraut, an Gott sich hingiebt, von der Liebe zur göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit ergriffen und entzündet ist. So ist der Glaube eine Funktion des Menschen, aber gewirkt durch die offenbarende Thätigkeit Gottes. Im Glauben ist die durch die Sünde gestörte Gemeinschaft des Menschen mit Gott wieder hergestellt. Keine Rede davon an diesen Stellen, daß Luther im Glauben einen lediglich deklaratorischen Akt Gottes gegenüber dem Menschen erblickt, im Menschen dagegen keine sittliche Veränderung in Folge desselben angenommen hätte. Ist ihm doch vielmehr im Glauben „der Mensch mit Gott einis, fröhlich und lustig umb Christus willen, der ihm so viel than hat, und steht alle seine Lust darin, daß er wiederumb mocht Gott auch umsonst dienen in freier Lieb. So findt er in seinem Fleisch einen widerspenstigen Willen, der will der Welt dienen und suchen was ihn lüstet. Das mag der Glaub nit leiden, und legt sich mit Lust an seinen Hals, ihn zu dämpfen und zu wehren**)". Unumwunden spricht er aus, „daß die Seel durch den Glauben rein ist, und Gott liebet, daß sie wollte, alle Dinge wären auch so rein, daß sie Gottes Willen im Glauben gern aufs allerbeste thät." Sonach ist der Glaube eine Kraft innerer sittlicher Erneuerung aus dem Centrum des Personlebens heraus; — durch den Glauben ist der Mensch wiederum ins Paradies gesetzt und

---

*) Bezeichnend ist a. a. O., 186, die Stelle: Und wo er thöricht wäre und meint durch ein gut Werk frumm, frei, selig oder Christen werden, so vorlier er den Glauben mit allen Dingen, gleich als der Hund, der ein Stuck Fleisch im Mund trug und nach den Schemen im Wasser schnappt, damit Fleisch und Schem verlohr.

**) A. a. O., 189

von Neuem geschaffen — die Person ist wieder gut und fromm. Der Mensch ist satt und selig durch seinen Glauben und Gottis Gnaden, und kann nur darinnen Gott gefallen*)".

An diesem Punkte sind wir nun aber ins innerste Heiligthum des Protestantismus eingetreten. In seiner Lehre vom Glauben ruht seine unerschöpfliche Kraft; hier ist aber auch seine Achillesferse. Die protestantische Freiheitslehre mündet in die Lehre vom Glauben aus. Der Glauben ist die centrale, die gesammte Lebensentwicklung beherrschende, religiös-sittliche Grundaktion. Er ist bei Luther unverkennbar die vom Worte und Geiste Gottes durchdrungene und erneuerte, in seinem ursprünglichen Verhältnisse zu Gott wiederhergestellte, Gewissensthätigkeit. Wenn Luther die Freiheit des Subjektes an sich läugnet, so anerkennt er um so entschiedener die Freiheit des gläubigen Subjektes. Im Glauben wird die verloren gegangene Freiheit, werden die unter der Herrschaft der Sünde entschwundenen sittlichen Güter wiederhergestellt. In ihm wird nicht etwa nur dieses oder jenes Vermögen des Menschen, sondern der ganze Mensch, das Personleben selbst vom Centrum des Gewissens aus erneuert. „Die Person," sagt Luther, „macht niemand gut denn allein der Glaub, und niemand macht sie böse denn allein der Unglaub**)". Wer den Glauben nicht hat, der hat wohl einen Schein der Frummkeit, aber der Grund ist nit da, gehn hin und lernen immer und immer, und kummen doch nimmer zur Erkenntniß der wahren Frummkeit."

Der Protestantismus macht mit der Erneuerung des Menschen aus dem innersten Grunde seines Wesens vermittelst eines religiös-sittlichen Schöpferaktes in seiner Glaubenslehre vollen und tiefen Ernst. Der Glaube treibt vor allem den bösen Geist der Selbstsucht aus; so lange der Mensch nicht bis zum Glauben, d. h. zur Person-Erneuerung aus dem wiedergebornen Gewissen, vorgedrungen ist, ist sein Besserwerden nur Selbsttäuschung. Daher manifestirt der Protestantismus in seiner Lehre vom Glauben seinen tief-idealen Charakter. Der Glaube bewegt sich nicht in der sichtbaren äußerlichen Welt der Erscheinung; er ist nicht abhängig von Werken, er bedarf nicht der Vermittlung durch die kirchliche Anstalt, er hängt lediglich an Gott; er wurzelt in der absoluten Wahrheit selbst. Der Mensch glaubt dann, wenn er in all seinem Fühlen, Denken und Thun nur von Gott be-

*) A. a. O., 192.
**) A. a. O., 193.

stimmt ist, nur das Sittliche fühlen, nur die Wahrheit denken, nur der Gerechtigkeit dienen will. Daher verlangt auch der Glaube keinen Lohn und erhebt keinen Anspruch auf Verdienst. Er ist sich selbst genug, denn er hat das Höchste in sich. „Ein Christenmensch soll wie Christus sein Haupt, voll und satt ihm auch benugen lassen an seinem Glauben, denselben immer mehren, wilcher sein Leben, Frummkeit und Seligkeit ist, der ihm giebt Allis, was Christus und Gott hat . . Er thut darum auch Allis umsonst, und sucht in Allem nichts denn göttliches Wohlgefallen *)." Im Bewußtsein der innern Freudigkeit und unaussprechlichen Seligkeit, die aus dieser gläubigen Gottesgemeinschaft quillt, sagt Luther: „Also sehen wir, wie ein hoch, edles Leben sei umb ein christliches Leben, das leider nu in aller Welt nit allein niederligt, sondern auch nit mehr bekannt ist, noch geprebigt wird."

Als die innerste Richtung des Personlebens auf Gott in der Gemeinschaft mit Christo ist der Glaube bei Luther ohne allen Zweifel der Quellpunkt der gesammten sittlichen Lebenserscheinung. Die Erscheinung kann trügen, das Wesen nicht. Darum macht auch Gott die Erscheinung, d. h. einzelne gute Werke, nicht zum Maßstabe seiner Beurtheilung des Subjektes; nur das Wesen, der Glaube, gewährt einen sicheren Maßstab für dieselbe. Der Glaube selbst ist kein Werk, aber „Meister und Leben der Werke **)".

Je reiner und tiefer dieser Glaubensbegriff aus dem Gewissensgrundsatze entsprungen ist, um so mehr ist zu bedauern, daß Luther von dem katholischen Vorstellungskreise, in dem sich sein theologisches Denken bewegt, auch in der Lehre vom Glauben nicht ganz frei zu werden vermochte. Gerade in der oben beleuchteten Stelle ist der Glaube seinem Wesen nach Receptivität, das Organ, welches das göttliche Heilsgut aufnimmt ***). Luther setzt treffend auseinander, daß

*) Dabei fällt Luther wieder in die mittelalterliche Theorie zurück, wenn er a. a. O., 196, sagt: „Der Glaubige denke also: Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen, verdampten Menschen ohn alle Verdienst, lauterlich umbsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben, durch und in Christo vollen Reichthumb aller Frummkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn glauben es sei also." Das wäre freilich fides historica.

**) De captivitate babylonica, op. lat. II., 281, b.: Non posse ipsum esse opus ullo modo, nec quidquam in ipso fieri, nec alio studio a quoquam tractari quam sola fide. Fides autem non est opus, sed magistra et vita operum.

***) A. a. O., 282: Fides .. quae accipiat quod illa (missa) promittit.

der Glaube an dem Subjekte haftet, daß wir für keinen Andern, kein Anderer für uns glauben kann, daß der Glaube die Selbstverantwortlichkeit des Subjekts bedeutet. Allein aus seiner Erbsündenlehre fließt die Vorstellung, daß das Gewissen im Glauben keine religiös-sittliche Aktivität besitzt, das Heil nicht vermöge eigener Entschließung ergreifen kann, sondern nur das Gefäß ist, welches der heilige Geist durch das Wort mit seinem Inhalte füllt, oder die Hand, welche der Mensch nach den Heilsgütern ausstreckt *).

Allerdings schlägt in der ersten frischen reformatorischen Periode Luthers die katholische Vorstellung noch nicht durch; die neue protestantische behält noch die Oberhand. Im Glauben wird dem Subjekt das Princip der göttlichen Gerechtigkeit wirklich mitgetheilt; eine sittliche Lebenswurzel wird ihm eingepflanzt **). Es geht daraus das fröhliche Gewissen, welches die Seele zu männlichem Muthe und christlicher Tapferkeit entflammt, hervor. Luther unterscheidet sehr richtig zwischen dem, was die Gnade Gottes, und dem, was der Glaube in dem Heilsprozesse wirkt; jene Sündenvergebung und Frieden, dieser ein neues sittliches Leben ***). Die Gnade ist hiernach das religiöse, der Glaube das ethische Princip der Rechtfertigung. Er ist zwar zunächst ein Geschenk Gottes; denn woher sollte er in den Menschen gekommen sein als von Gott, da in dem Menschen als solchem sich nur Sünde vorfindet? Allein einmal vorhanden, ist er eine subjektive der Sünde entgegenwirkende Kraft, welche den Menschen reinigt. Die Gnade Gottes ist dagegen nur ein objektives Gut, welches nicht der Sünde, sondern dem Zorn Gottes entgegenwirkt †). Ein menschliches Verdienst kann der Glaube niemals werden, weil er eine Gottesgabe ist, die der Mensch nicht aus sich, sondern nur in sich hat, und die ihren Gegenstand, die Lebensfülle der Person und

*) A. a. O., 285: Semper enim manet veritas promissionis semel factae, nos extenta manu susceptura reversos.

**) A. a. O.: (Confutatio Luth. rationis latomianae), 425, b.: Haec justitia peccato contraria in scripturis pro intima radice accipitur, cujus fructus sunt bona opera.

***) A. a. O., 426: Remissio peccatorum et pax proprie tribuitur gratiae Dei, sed fidei tribuitur sanitas corruptionis.

†) Die merkwürdige Stelle heißt: Quia fides est donum et bonum internum oppositum peccato, quod expurgat, et fermentum illud Evangelicum in tribus farinae satis absconditum. At gratia Dei est externum bonum, favor Dei, opposita irae.

des Werkes Christi, sich nicht selbst verleiht, sondern von dem heiligen Geiste empfängt. Darum hat der Glaube nicht an sich, sondern in Christo Alles: er treibt unter die schirmenden Flügel Christi *).

Das Leben des Gläubigen ist mithin ein gottwohlgefälliges Leben. Luther bestreitet zwar nicht, daß auch in ihm noch viele Sünden vorkommen, wobei er an Röm. 7, 14 ff. erinnert, welche Stelle er unrichtig von den Lebenszuständen des Wiedergebornen erklärt. Da aber im Glauben der innerste Punkt des Subjektes auf Gott bezogen, die Lebensmitte desselben aus der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes ist, so trägt der Gläubige das Gegengift gegen alle Sünden in sich; die Sünde ist im Principe überwunden, der Stachel der Verdammniß ihr genommen. Nach der Seite der „Gnade", d. h. von Seiten Gottes, ist sie vergeben; es findet keine Zurechnung mehr statt; Gott sieht den Menschen als gerecht an. Nach der Seite des „Glaubens", d. h. von Seiten des Menschen, ist das Subjekt noch sündig; allein die Sünde ist im steten Verschwinden begriffen, der Glaube reinigt die Seele von aller Untugend. Die göttliche Thätigkeit ergänzt zugleich, was in der sittlichen Lebenssphäre des Menschen noch nicht vollendet ist; diese vorläufige Ergänzung des sittlichen Mangels im Gläubigen von Seiten Gottes ist die Rechtfertigung, die ohne Rücksicht auf menschliches Verdienst, aus lauter Gnaden geschieht.

Anscheinend hätte von diesem Standpunkte aus eigentlich gesagt werden müssen, daß die Gnade rechtfertige; Luther hatte jedoch guten Grund zu sagen, daß der Glaube, und zwar der Glaube allein, rechtfertigende Kraft habe. Die Gnade an sich wirkt nichts; sie wird nur dem Menschen eigen, der den Glauben, d. h. das ethische Princip einer neuen Lebensentwicklung, in sich aufgenommen hat. Die protestantische Rechtfertigungslehre beruht daher auf entschieden ethischer Grundlage. Nicht die Tugend, nicht die Werke eines Menschen sind die Ursachen der Rechtfertigung, der innerste Punkt seiner Herzensgesinnung und Gewissensrichtung ist es, wegen dessen Gott ihn als gerecht betrachtet und behandelt, d. h. als einen Genossen seines Reiches ansieht. Nirgends bewährt der Protestantismus so sehr wie in diesem Punkte seinen Gewissenscharakter. Der

---

*) A. a. O., 428: Ecce haec fides est donum Dei, quae gratiam Dei nobis obtinet et peccatum illud expurgat et salvos certosque facit, non nostris sed Christi operibus, ut subsistere et permanere in aeternum possimus.

Glaube, der centralste Gewissensvorgang allein, ist bei der sittlichen Beurtheilung des Menschen entscheidend. Dem System des römisch-katholischen Kirchenthums sind damit die Wurzeln abgeschnitten, die Spitzen abgebrochen! In diesem ist das kirchliche Urtheil durchaus von äußern Leistungen abhängig; Gehorsam gegen die Kirche, Unterordnung unter das Triebwerk der hierarchischen Bemaßregelungen ist alleiniges Erforderniß. Die tiefe Unruhe des mittelalterlichen Gesammtlebens wird nur durch diesen Grundsatz erklärt; es entsteht eine Welt voll Schein, eine Kirchenanstalt voll schimmernder Pracht, ein kirchlicher Lehrbegriff voll täuschender und widerspruchsvoller Lehraufstellungen; aber in dem übertünchten Grabe eines glänzenden Realismus geht das ideale Reich der Wahrheit und Freiheit immer mehr unter; der roheste Materialismus birgt sich unter den Aushängeschild der Religion, das Göttliche wird weltlich. Bei einem solchen Zustande der Dinge spricht Luther mit herrlicher Kraft die Ueberzeugung aus, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott von allem dem nicht abhängig ist, wovon die damalige Kirche es allein abhängig gemacht, und von dem allein, wogegen die damalige Kirche sich gleichgültig verhalten hatte. Luther hat das spätere Stichwort: „der Glaube rechtfertigt allein", in seinen frühern Schriften mehr zufällig und selten gebraucht *). Erst in Folge eines heftigen Angriffs von Seiten des Cochläus vertheidigte er mit Entschlossenheit den Satz in dem Sinne, daß im Verhältnisse zu Gott die Werke, d. h. die äußere Lebenserscheinung, nichts ohne den Glauben, d. h. die sittliche Grundkraft, bedeuten; daß in den Angelegenheiten des Gewissens der Glaube Alles ist, die Werke nichts **). Er erklärt sich an jener Stelle bestimmt darüber, weßhalb er den anscheinend paradoxen Satz aufgestellt habe. Diejenigen will er damit bekämpfen, denen der Glaube nur eine Tugend, nicht die Summe aller ist ***). Eigentlich bekämpft er jede Vorstellungsweise, welche sei es einer menschlichen, sei es auch einer göttlichen Thätigkeit, heilvermittelnde Kraft zuschreibt

---

*) Adversus armatum virum Cocleum (vom Jahr 1523), II., 600: Igitur hoc maxime urget toto libello Cocleus, ut falsum et haereticum faciat, quod passim asserui: Sola fide nos justificari.

**) A. a. O., 600 b: In re conscientiarum, ubi sola fides totum est, opera nihil sunt.

***) A. a. O., 601: Fingunt fidem nescio quid in anima latentis formae, quae sit veluti pars, non summa omnium virtutum.

außerhalb der Sphäre der subjectiven Freiheit. Auch Gottes Gnade rechtfertigt nicht, wenn der Mensch dieselbe nicht mit sittlicher Freiheit sich aneignet *).

---

§ 77.

Die Rückbildung der lutherischen Glaubenslehre in die katholische Vorstellung.

In Folge der Wittenberger Unruhen (1522) hatte Luther Veranlaßung, seine Glaubenslehre unter den Stürmen des Kampfes zu erproben. Was die „Schwarmgeister" thaten, das thaten sie „im Glauben", vermittelst einer energischen Gewissensüberzeugung. Daß sie den Glauben hätten, bestritt ihnen Luther nicht; er tadelte an ihnen, daß es ihnen an der rechten Liebe fehle. Hierbei nahm er Veranlaßung, das Wesen des Glaubens näher zu beleuchten. Der Glaube bezeichnet ihm auf seinem damaligen Standpunkte das, was sein muß, was der Mensch sich nicht kann nehmen, nicht umstoßen lassen, was er allezeit muß in seinem Herzen haben und vor Jedermann frei bekennen **). Er ist aber zugleich auch das, was Viele noch nicht begreifen können; es sind nicht Alle gleich stark im Glauben; und mit den Schwachen im Glauben muß man Geduld haben. Der Glaube ist auf Gott gerichtet; er muß sein, läßt sich aber nicht erzwingen. Er ist eine ethische, keine physische Nothwendigkeit; nicht in des Menschen, nur in Gottes Hand steht es, ein Menschenherz zum Glauben zu bekehren ***). Diese ethische Wesensbeschaffenheit des Glaubens anerkennt Luther nun auch damit, daß er entschieden gegen jedes Zwangsmittel in Glaubensangelegenheiten sich verwahrt, woraus „allein ein Spiegelfechten, ein äußerlich Wesen, ein Affenspiel und eine menschliche Satzung wird, daraus dann scheinende Heiligen, Heuchler und Gleisner kommen." Das Subjekt ist in der Region des Glaubens vollkommen frei; es glaubt nur, so weit es sich mit voller Selbstständ-

---

*) A. a. O., 601 b: Formalis justificatio relinquitur soli fidei, cum sine fide nec Deus, nec Christus, nec aliud quidquam prosit ad justitiam.

**) Erl. A., Bd. 28, 214.

***) A. a. O, 217: „Weil man den Glauben ins Herze nicht gießen kann, so kann noch soll auch niemand darzu gezwungen noch gedrungen werden: denn Gott thut solchs alleine, und macht das Wort lebendig in der Menschen Herzen, wenn und wo er will, nach seinem göttlichen Erkenntniß und Wohlgefallen."

digkeit, aus eigener Bewegung auf Gott bezieht. Unbedingte Glaubensfreiheit ist die nothwendige Folge des lutherischen Glaubensprincips. Schon deßhalb, weil der Glaube lediglich aus dem Worte Gottes kommt, ist er ein Produkt freier Gewissensüberzeugung. „Wer da folgen will, der folge; wer nicht will, der bleibe außen . . Mit dem Wort nimmt Gott das Herz ein; wenn das Herz eingenommen ist, so hast du den Menschen schon gewonnen. Alsdann muß das Ding zuletzt von ihm selbst fallen und aufhören*)". Der Glaube erscheint hier durchaus als die innerste Wurzel des Gewissens- und Herzensverhältnisses zu Gott; auf ihn ausschließlich kommt es an; durch ihn wird das göttliche Urtheil über das Subjekt bestimmt. Alles Weitere ist an sich gleichgültig; kein äußerlich Ding mag dem Glauben schaden, noch irgend einen Nachtheil zufügen**). Daher hat der Starkgläubige auch die Pflicht, gegen den Schwachgläubigen schonend zu verfahren; der Freie muß nach Umständen seiner Freiheit sich zu enthalten, sie, wo Aergerniß droht, zum Opfer zu bringen wissen. Nur in Einem Punkte dürfen wir nicht wanken, darin, daß der Glaube allein über das Verhältniß zu Gott entscheidet; die letzte Entscheidung über den innersten Werth des Personlebens ruht in dessen Glaubensbeschaffenheit.

Im Allgemeinen ist Luther in seinen acht Wittenberger Predigten seiner ursprünglichen Glaubenslehre noch treu geblieben. Gleichwohl verwickelt er sich bereits in Widersprüche, welche nur aus theilweiser Verquickung seiner protestantischen Ueberzeugungen mit römisch-katholischen Vorstellungen sich erklären lassen. So muß es in hohem Grade überraschen, daß er an den Schwarmgeistern, die er so heftig bekämpft, einen starken Glauben rühmt, und doch gleichzeitig an ihnen tadelt, daß es ihnen an aller Liebe, Weisheit, Demuth, d. h. an allen christlichen Tugenden, fehle. Wenn der Glaube, wie Luther doch entschieden lehrt, die religiös-ethische Grundkraft des Subjektes ist, wenn alle Tugenden aus ihm entspringen: wie kann er denn das Herz so todt und kalt und das Leben so ohne alle Früchte lassen, wie Luther dies bei den Wittenbergern voraussetzt? Unverkennbar fällt hier in Luthers Betrachtung der religiöse und der sittliche Faktor, trotz seiner

---

*) A. a. O., 218: Zwingen und dringen mit Gewalt will ich niemand, denn der Glaub will willig und ungenöthiget sein, und ohne Zwang angenommen werden . . Ich kann keinen gen Himmel treiben oder mit Knütteln zuschlagen.

**) A. a. O., 228.

unauflöslichen Synthese im Protestantismus, auseinander. Ursprünglich war die katholische Vorstellung, wornach der Glaube Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, Zustimmung zu dem kirchlichen Lehrbegriffe ist, in Luthers Seele vor der protestantischen Anschauung, wornach derselbe die durch Christum bewirkte religiös-ethische Gewissens- und Herzensstellung zu Gott ist, zurückgewichen. Allmälig traten die beiden Vorstellungskreise um so mehr auseinander, je weniger Luthern eine organische Verschmelzung beider gelang. Durch die Zurückstellung des ethischen Faktors wird aber auch der religiöse verschoben. Nach der katholischen Auffassung ist der Glaube eine Depotenzirung der Vernunft und des Willens, er hat einen negativ intellektualistischen, positiv gesetzlichen Charakter. Mit Unterdrückung aller Vernunftbedenken und Beseitigung aller Willenshemmungen annehmen, „dafür halten," daß Christus Jesus Gottes Sohn, die einzige Genugthuung für unsere Sünde u. s. w. sei, das heißt „glauben" *).

Die Wittenberger Vorgänge hatten auch in dieser Richtung einen bestimmenden Einfluß auf Luther. Er wurde nicht an den Grundlagen seiner Ueberzeugungen irre; allein er wagte es nicht mehr, kühn und offen die Consequenzen zu ziehen. Er betrat die Bahn der Reaktion, ohne ihr ungetheilt zu verfallen; davor bewahrte ihn sein tiefer Gewissenssinn. Und seltsames Geschick! Derselbe Mann, der die Wittenberger so hart getadelt hatte, weil sie den Glauben auf Unkosten der Liebe bevorzugten, steifte sich in dem bald nachher ausbrechenden Abendmahlsstreite auf den Glauben, d. h. auf eine vermeintlich-gläubige Auslegung der Distributionsworte Matth. 26, 26 so sehr, daß er die Liebe, welche zum Dulden und Tragen schwachgläubiger Brüder verpflichtet, verfluchte. Auch in der Schrift wider die „himmlischen Propheten" scheint Luther im Allgemeinen seinen frühern Glaubensstandpunkt noch festzuhalten; er sagt: es liege mehr an der Lehre des Glaubens und guten Gewissens, denn an der Lehre guter Werke. Allein in Wirklichkeit hat er denselben zum Theil bereits aufgegeben. Früher sagte er: es liegt mehr am Glauben als an den Werken. Jetzt ist es bereits die **Lehre**, die „reine Lehre" vom Glauben, auf die es ihm vorzugsweise ankommt. Wo des Glaubens „Lehre" hintangesetzt wird, da kann nichts Gutes daraus erfolgen.

---

*) A. a. O., 241: Einem solchen Menschen, der das festiglich gläubet und gewiß dafür hält, dem kann weder Sünde noch Tod, weder Hölle noch Teufel schaden.

Denselben Personen, welchen Luther in seinen Predigten das Zeugniß eines starken Glaubens ertheilt, wird hier vorgehalten, daß sie „bisher die Lehre des Glaubens nie getrieben" *). Luther thut Carlstadt offenbar unrecht, wenn er ihm in Betreff seiner Ansicht von den Bildern den Glauben abspricht. Carlstadt (wie Zwingli und die reformirten Reformatoren überhaupt) war überzeugt, daß im Dekaloge aller Bilderdienst von Gott verboten sei; Luther hatte das Recht, Carlstadts Auslegung jener Stelle zu tadeln; allein Carlstadt handelte nach Luthers eigenem Grundsatze, wenn er, was nach seiner Ueberzeugung von Gott selbst in dessen Worte geboten war, zu befolgen für seine Pflicht hielt. Dagegen hatte Luther gegen Carlstadt recht, daß man Niemanden mit Gewalt, selbst zum rechten Glauben, zwingen dürfe, und zwar darum nicht, weil der rechte Glaube als solcher ein freier ist.

In der frühesten Reformationsperiode betrachtete Luther das Wort Gottes, und insbesondere Christum, als Gegenstand des Glaubens. Das höchste Gut selbst, mit allen Kräften des heiligen Geistes und allen Früchten des christlichen Lebens, erwarb der Glaube dem Subjekte. Von jetzt an ist für Luther der höchste Gegenstand des Glaubens immer mehr die reine Lehre. Die begriffliche Form, in welcher das Subjekt sich seines religiösen Inhaltes bewußt wird, das Denken von Gott und göttlichen Dingen, wird unter der Hand mit Gott und den göttlichen Dingen, das Symbol mit der Sache, das endliche Bild mit dem ewigen Wesen der Religion verwechselt; der theilweise Rückfall auf den überwundenen katholischen Standpunkt wird unvermeidlich. „Wenn man die Lehre ansiehet, handeln wir von den allerhöhesten Sachen ... Mit der Lehre greift der Rottengeist die Gewissen an und tödtet die Seelen, und wird Alles ausgerottet, was uns das Evangelium bringt. Denn Christus kann in dem Gewissen nicht bleiben, das mit fremder Lehre und Menschengebot huret, da muß Glaube untergehen" **). Der Glaube ist mithin von der Lehre abhängig; wer glaubt, unterwirft sich der kirchengesetzlichen Lehre und daher der anerkannten Schriftauslegung; im Streite mit Carlstadt und den „Sakramentirern" läßt daher Luther die Berechtigung einer von der seinigen abweichenden Schriftauslegung nicht zu.

*) Erl. A., 29, 138.
**) A. a. O., 192.

In engem Zusammenhange mit der Bedeutung, welche Luther hier der kirchengesetzlichen Lehrform einräumt, steht seine zum erstenmale entschieden aufgestellte Behauptung, daß die Mittheilung des heiligen Geistes an das äußere Wort und Zeichen (Sakrament) gebunden sei, so daß Gottes Geist nicht wehen kann, wo er will. Die kreatürlichen Heils-Mittel werden zu Heils-Mittelursachen *). War der Glaube früher von Luther als „innerlicher" Vorgang den „äußerlichen Stücken" des römischen Kirchenthums scharf entgegengehalten worden, so wird jetzt auf einmal alles Gewicht auf die „Brucken, Steg und Weg, die Leiter, dadurch der Geist zu dir kommen soll, die äußerliche Ordnung Gottes in der leiblichen Taufe, die Zeichen und mundlichen Wort Gottes" gelegt. Wohl ist noch vom Glauben, als dem „was Gott innerlich ordnet", die Rede **), von „dem Glauben im Herzen als einem ewigen Schatz"; — aber in einer so scharfen Antithese gegen den „Geist", daß der Glaube von den kreatürlichen und endlichen Dingen abhängig erscheint, die Kreatur das erste, Gott das zweite wird. Im Worte (allein) kommt der Geist und giebt den Glauben, wo und welchen er will, während doch Christus (Joh. 3, 5 f.) nicht aus Wort und Geist, sondern aus Wasser und Geist den Menschen wiedergeboren werden läßt. Durch den Gegensatz gegen den einseitigen Spiritualismus Carlstadts ***) läßt sich Luther zu einem eben so einseitigen Realismus forttreiben, und in dem Augenblicke, in welchem er die christliche Freiheit gegen Carlstadt zu vertheidigen behauptet, zieht er dem freien Walten des göttlichen Geistes beengende Schranken durch den kirchlich formulirten Lehrbegriff. Unter diesen Umständen stützt sich der Glaube nicht mehr auf das Bedürfniß des Gewissens; er ist nicht mehr die centralpersönliche Kraft, welche den göttlichen Offenbarungsinhalt ergreift und mit Hülfe desselben das gesammte Personleben umgestal-

*) A. a. O., 208: „Die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen, und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen also, daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stuck zu geben ohne durch die äußerlichen Stuck; denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat." Die zum Belege angeführten Stellen Luk. 16, 19; Tit. 3, 5; Röm. 1, 16 beweisen gar nichts.

**). A. a, O., 210 f.

***) Vgl. besonders dessen, Schrift: Was gesagt ist, sich gelassen, und was das Wort Gelassenheit bedeut und wa es in heil. Gschrifft begriffen. Jäger, a. a. O., 325 ff.

tet; er hat nicht die konkreten heilsgeschichtlichen Thaten und Werke Gottes zu seinem Gegenstande; er ist nur dann gewiß, wenn er „helle dürre Sprüche und ganze deutliche Worte aus der Schrift zu seinem Grunde hat" *.) Also „Sprüche", „Worte" werden hier zu Glaubensobjekten an der Stelle des lebendigen Christus. Luther hatte auch „Sprüche", „Worte" in der Epistel des Jakobus vorgefunden, und nannte sie eine stroherne Epistel; er berief sich dort auf das Bedürfniß des christlichen Gewissens, welches ein Heilsobjekt fordert, das dem Herzen sichern Trost und wahre Beruhigung gewährt; jetzt genügt ihm ein: „es steht in der Schrift geschrieben."

---

§ 78.

Luthers Glaubenslehre im Abendmahlsstreite.

Der katholische Hintergrund in Luthers Glaubenslehre tritt nun immer unverkennbarer hervor; Luther wird im Abendmahlsstreite seiner frühern Ueberzeugung geradezu untreu; in sein System schleicht sich jenes Schweben und Schwanken, jene Zweideutigkeit ein, welche es Schleiermachern und Stahl möglich macht, mit scheinbar gleichem Rechte sich auf seine Autorität zu berufen. Im Abendmahlsstreite handelte es sich um die Frage, ob die leibliche Gemeinschaft mit Christus das Heil vermittle? Diese Frage verneinten die schweizerischen Reformatoren. Insbesondere hätte Luther vom Standpunkte seiner ursprünglichen Glaubenslehre sie verneinen müssen. Wenn der Glaube allein rechtfertigt; wenn er das ausschließliche Organ der Heilsgemeinschaft mit Christus ist: wie können dann noch sinnliche Elemente zur Herstellung einer Gemeinschaft erforderlich sein. Wenn es auch den reformirten Reformatoren nicht gelungen wäre, die Distributionsworte sinnbildlich auszulegen, so mußte ihnen gleichwohl die Annahme einer zum Heilserwerbe nothwendigen leiblichen Vereinigung mit der Person Christi im Abendmahl als katholisch erscheinen. Aus diesem Umstande erklärt sich Luthers Leidenschaft im Abendmahlsstreite. Er verwickelt sich darin mit sich selbst; er kämpft gegen seine eigenen Grundsätze; er macht dem Katholizismus das unbedingteste Zugeständniß, indem er von einem leiblichen Genusse sittliche Wirkungen herleitet.

---

*) A. a. O., 224.

Schon Carlstadt gegenüber war Luther mit der Behauptung, daß jener geistlich mache, was Gott leiblich haben wolle, im Unrecht *). Der Glaube ist geistlich; dieser rechtfertigt allein; Carlstadt hatte für den geistlichen Charakter des Glaubens im Abendmahlsstreite das Wort ergriffen, wenn auch mit ungeschickten Waffen. Die Polemik Luthers gegen die „Vernunft" im Sakramentsstreite ist kläglich. Wie soll denn die Schrift ausgelegt werden, wenn nicht mit Vernunft? Wie soll denn der Ausleger dem Wahrheitssinne genugthun, wenn nicht durch eine den Gesetzen der Sprache und der Logik angemessene Forschung? Die Polemik gegen Carlstadt und die reformirten Reformatoren verfällt völlig in mönchischen Ton; sie ist mit Späßen durchwürzt, die zur Würde des Gegenstandes eben so wenig passen, als sie etwas beweisen **). Allerdings bleibt Luther in der katholischen Anschauung nicht völlig hängen. Ein Strahl protestantischer Ueberzeugung bricht durch die Wolken katholischer Vorstellungen von Zeit zu Zeit immer wieder hervor. Darauf kommt es beim Abendmahle an, daß „ich mit rechtem Glauben festhalte, daß Christus Leib und Blut sei für mich, für mich, für mich gegeben, meine Sünden zu vertilgen. Durch dieß Erkenntniß werden fröhliche, freie und sichere Gewissen ***)". Also wäre doch eigentlich nicht die leibliche Gemeinschaft mit Christo, sondern das Vertrauen auf die sündentilgende Kraft des Todes Christi beim Abendmahlsgenusse heilskräftig. Der gegnerischen Ansicht kann kein stärkeres Zugeständniß gemacht werden, als wenn Luther erklärt: „Wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leibe und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakramente mir den Leib und Blut Christi als für mich vergeben und vergossen darbeut, schenkt und giebt. Ists das nicht klar genug †)?" Wozu aber das Drängen auf das Wort: Christus sei leiblich im Abendmahl, wenn es für den Glauben gleichgültig ist? Wozu die Forderung darüber, was eine solche leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl bedeute und wie sie möglich sei, gar nicht nachzudenken ††)?

---

*) A. a. O., 255.

**) Beachtenswerth ist auch, wie Luther gegen Carlstadt die römische Abendmahlslehre in den Schutz nimmt, a. a. O., 276: „Solche Stücke legt Dr. Carlstadt wider sein eigen Gewissen auf den Papst, das weiß er selbs und alle Welt!"

***) A. a O., 276.

†) A. a. O., 286.

††) Ebend., 289: Uns ist nicht befohlen zu forschen, wie es zugehe, daß unser

Der katholische und der protestantische Glaubensbegriff durchkreuzen sich somit in Luthers Ausführungen, jedoch tritt der katholische immer kecker hervor. In seinem „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi" (1526) sagt er: Glauben, daß im Brod und Wein wahrhaftig Christus Leib und Blut ist*), darauf kommt es an, um diesen Punkt handelt es sich im Sakramentsstreite. Dieser Glaube ist unverkennbar der katholische historische Glaube. Wo es sich aber um Thatsachen handelt, kann die Prüfung derselben unmöglich umgangen werden. Gleichwohl fordert Luther von den Gegnern unbedingte Unterwerfung ihrer Ueberzeugung unter den Lehrsatz, daß im Brod und Wein Christus leiblich gegenwärtig sei. Er stellt diese Forderung nicht mit Berufung auf die Bedürfnisse des Gewissens, nicht unter dem Nachweis von triftigen Gründen, sondern lediglich gestützt auf seine Auslegung der Distributionsworte. Dabei vermengt er den protestantischen und katholischen Standpunkt in so störender Weise, daß er aus der geistlichen Gegenwart Christi im Herzen vermittelst des Glaubens auf die leibliche im Brode und Weine schließt **). Wenn er sagt: „du sollt glauben, nicht allein, daß Christus mit Leib und Blut da, sondern auch, daß er dir da geschenkt sei ***)", so frägt es sich eben, ob der Glaube, daß Christus mir in seinem Leiden und Sterben geschenkt sei, nicht genüge, ob dieser Glaube die persönliche Vereinigung mit Christus und seinen Heilsgütern nicht bereits in sich schließe? Ob es daher nicht gleichgültig für mich sei, in wie fern auch noch sein Leib im Sakramente gegenwärtig sei?

Luther widerlegt die katholische Theorie, in die er sich in der Hitze des Parteistreites mit Carlstadt und den Schweizern hineingeredet hat, am besten mit seinen eigenen Worten: „Wenn du den — Christum — mit dem Herzen gefasset hast, wie er denn sonst nirgend mit zu fassen ist, und gläubest, so mußt du sagen: kein Werk, kein Thun hilft mir von Sunden, sondern ich habe ein andern Schatz, meines

---

Brod Christus Leib wird und sei. Gottes Wort ist da, das sagts: da bleiben wir bei und gläubens (katholischer Glaube); da beiß dich mit du armer Teufel, und forsche darnach so lange, bis du es erfahrest, wie es zugehe.

*) A. a. O., 329.

**) A. a. O., 335: Wer gläuben kann, daß Christus also im Herzen wohnet und sich theilet in eines Iglichen Herz ganz und gar, und wird durchs Wort ausgebreitet — dem ist das auch nicht schwer zu gläuben, daß sein Leib und Blut im Sakrament sei.

***) A. a. O., 344.

Herrn Leib und Blut mir gegeben zur Vergebung der Sünd. Das ist der einige Schatz und Vergebung und kein ander im Himmel noch auf Erden *)". Von dem Ausbruche des Abendmahlsstreites an vermag sich Luther von dem katholischen Glaubensbegriff nicht mehr wahrhaft frei zu machen. Seit dem Jahre 1525 handelt es sich im Grunde lediglich um den Glauben an die leibliche Gegenwart Christi in den Elementen des Brodes und Weines. Eine Frage, deren exegetische Beantwortung ausschließlich von der Schärfe und Gründlichkeit der sprachlichen Untersuchung abhängt, bei welcher eine Thatsache konstatirt werden soll, von der das innere Gewissensbedürfniß und der religiös-sittliche Herzenszustand nicht berührt wird, erhält in Luthers Augen den Charakter einer religiösen Grundfrage, einer kirchlichen Centralfrage. „Unser Widertheil sagt, daß eitel Brod und Wein da sei, nicht der Leib und Blut des Herrn. Gläuben sie und lehren darin unrecht, so lästern sie Gott, und lügenstrafen den heiligen Geist, verrathen Christum und verführen die Welt. Ein Theil muß des Teufels und Gottesfeind sein, da ist kein Mittel **)". Die Stellung des Subjektes zu Gott ist ihm mit einem Mal durch die Stellung desselben zu einem theologischen Lehrsatze bedingt. Anstatt, wie früher, von der Voraussetzung auszugehen, daß, wer im Glauben Christum hat, damit Alles hat, dreht er jetzt seine Ueberzeugung geradenwegs um, und behauptet: „Wer in einem, auch dem kleinsten Stücke anstößt, der ist in allen Stücken schuldig." Es hilft den Schweizern nichts, „wenn sie sonst allenthalben viel und groß von Gottes Worten und dem ganzen Evangelio halten, ohn in diesem Stück, sie müssen glauben, d. h. annehmen und zustimmen, Christi Leib sei im Brode, oder sie sind des Teufels".

So schreibt der in seiner Glaubenslehre wieder katholisch gewordene, nicht der protestantische Luther, der Mönch aus Erfurt, nicht der Glaubensheld von Worms. Es ist der Curialstyl der römischen Kirche, die Sprache ihrer Verfolgungssucht, die da spricht: „Geistlich wollen wir sie meiden, verdammen und strafen, weil wir Odem haben, als die Götzer, Gottes Wort-Verkehrer, Lästerer und Lügner ***)!" Der Glaube hälts für Wahrheit †) (daß Christus leib-

*) A. a. O., 348.

**) A. a. O., Bd, 30. 27 f.

***) A. a. O., 29.

†) Ebend., 76.

lich ein Brod sei); damit bezeugt Luther selbst, daß glauben ihm jetzt so viel bedeute, als für wahr halten.

Gleichwohl läßt das Gewissen Luthern auch wieder keine Ruhe; jene angebliche Wahrheit tröstet das Herz nicht. Das protestantische Glaubensbewußtsein erhebt aufs neue seine Stimme. Den Leib Christi isset „der Mund leiblich; denn er kann die Wort nicht fassen, noch essen, und weiß nicht was er isset, schmeckt ihm gleich als esse er etwas anders denn Christus Leib." Was hilft nun aber dies leibliche Essen Christi, wovon schon der Mund nichts weiß und nichts schmeckt, noch weniger die Seele? Warum soll nun der des Teufels sein welcher der Behauptung, daß der Mund den Leib Christi isset, nicht zustimmt? Luther giebt im Verlaufe seiner Ausführungen selbst zu, daß das Heil lediglich von dem abhängen kann, was das Herz thut. „Das Herz fasset die Wort im Glauben, und isset eben dasselbige geistlich, was der Mund leiblich isset . . . denn beide, Mund und Herz, isset, ein iglichs auf seine Maße und Weise *)". Wenn leiblich essen nicht selig machen kann, da es ja ein äußerlich Werk ist, wenn der Glaube allein selig macht: wozu überhaupt das leibliche Essen Christi neben dem geistlichen Glaubensgenusse? Mit vollem Rechte erkundigten sich die Schweizer nach dem „Nutzen" des leiblichen Genusses Christi. Luther kommt dadurch so sehr ins Gedränge, daß er denselben als Bedingung der künftigen leiblichen Auferstehung und Verklärung darzustellen versucht. Eine der altkatholischen Theologie entnommene magische Vorstellung, die aus dem Kreise der heidnischen Naturreligion stammt, und auf protestantischem Boden um so weniger Berechtigung hat, als sie die Centralwahrheit von der allein rechtfertigenden Kraft des Glaubens gründlich umstürzt. Welche Verwirrung! Luther behauptet, daß der Glaube allein selig mache; jedoch unsterblich zu machen, das vermag er nicht, dazu muß noch ein mündlicher Genuß des Leibes Christi hinzukommen **)! Was ist aus Luthers ur-

---

*) Ebend., 93 f.

**) Die Worte (a. a. O., 101): „Vorgängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset, diese Speise wiederumb wandelt den, der sie isset, in sich, und macht ihn ihr selbs gleich, geistlich, lebendig und ewig, wie sie ist" — sind eine Verläugnung des großen Prinzips vom rechtfertigenden Glauben, sie lehren ein geistlich machendes Essen, Wunder, die von einem Naturprozesse ausgehen. Man vgl. noch die Stelle 101: „In diesem Essen gehets also zu, daß ich ein grob Exempel gebe, als wenn der Wolf ein Schaf fräße und das Schaf wäre so eine starke Speise, daß es den Wolf verwandelt und macht ein Schaf daraus. Also wir, so wir Christus Fleisch essen,

sprünglichem Gewissens- und Glaubensstandpunkte geworden, wenn er von dem Leibe Christi im Brode schreibt: „Es ist Gott in diesem Fleisch, ein Gotts-Fleisch, ein Geist-Fleisch ists, das ist in Gott und Gott in ihm; darumb ists lebendig, und giebt Leben Allen, die es essen, beide Leib und Seelen" *)? Was ist aus dem Luther geworden, der so oft und so ausdrücklich versichert hatte, daß lediglich aus dem Glauben das ewige Leben komme, daß ein äußeres Werk, wie Fleisch essen, niemals ewiges Leben verleihen könne?

Luther ist hier wieder an der Schwelle des blinden Autoritätsglaubens der mittelalterlich-katholischen Kirche angelangt. Der Glaube der als religiös-sittliche Kraft aus der Gemeinschaft mit Christo das Subjekt erneuert und befriedigt, hat ein volles Bewußtsein von dem, was er ist, und obwohl er, nicht durch den Begriff hervorgebracht, in seinem Ursprunge unbegreiflich ist, so ist er doch in seiner endlichen Erscheinung begreiflich; er ist nicht aus der Willkür, sondern aus einer innern Nothwendigkeit hervorgegangen. Der Glaube an die verklärende und unsterblich machende Wirkung des leiblichen Genusses Christi läßt sich schlechterdings nicht begreifen; er ist durchaus unprotestantisch, blinder Autoritätsglaube. Auf die Forderung der Gegner, den Glauben an den Leib Christi im Brode irgend begreiflich zu machen, antwortet daher auch Luther: „Wenn sie etwas verständig wären im Glauben, so wüßten sie, daß des Glaubens höchste einige Tugend, Art und Ehre ist, daß er nicht wissen will, wozu es nütz und noth sei, was er gläubet" **)! Der Glaube verwandelt sich hier in ein äußeres Werk. Als solches, d. h. als Annahme einer äußern Thatsache, hilft er zum ewigen Leben ***). Allerdings ist der Glaube an den Leib — das fühlt Luther, seine Verlegenheit ist seiner Ausführung aufgeprägt — nicht der Glaube, von dem er sonst lehrt, daß er rechtfertige. Die Worte: „Das ist mein Leib", sind ja Gottes Worte; „die fassen, begreifen und geben uns den Leib Christi leiblich"; darum muß der Leib Christi durchs Wort nütz sein . . .

---

leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen, geistliche, heilige lebendige Menschen macht".

*) A. a. O., 125.

**) A. a. O., 129.

***) A. a. O., 130, 134: Ist er (Christus) im Brod und wird mit Glauben leiblich gegessen, so stärket er die Seele damit, daß sie gläubt, es sei Christus Leib, das der Mund isset, und haftet also der Glaube an dem Leibe, der im Brod ist.

Also das Wort, nicht der Leib ist Gegenstand des Glaubens. Im Worte aber — das hat Luther ausdrücklich erklärt — hängt Alles an dem: „für mich, für mich gegeben". Die beseligende Kraft des Wortes liegt also in der Zusicherung, daß der Tod Christi eine Sühne ist für unsere Sünden, nicht in der angeblichen Thatsache, daß Christus in den Abendmahlselementen leiblich zugegen sei. Das „ins Wort gefassete" Fleisch Christi, wie Luther sich ausdrückt, ist das Zeugniß von der sündenvergebenden Kraft des Todes Christi. Es findet sich hier aufs neue bestätigt, daß Luther auf dem Standpunkte der katholischen Glaubenslehre, auf den er sich im Abendmahlsstreite drängen ließ, keine Befriedigung findet und dann mit einer plötzlichen Wendung wieder dem protestantischen Grundsatze sich zuwendet, wornach der Glaube an die sittliche Wirkung der Person und des Werkes Christi durch das Wort allein beseligt. Um so mehr ist es eine auffallende Erscheinung, daß Luther nicht einsieht, wie er mit diesem Zugeständnisse seine Abendmahlslehre auflöst. Das Wort wird damit die Substanz des Abendmahls; der Leib Christi der Schatten dieser Substanz, das „leibliche äußere Ding ins Wort eingefasset und von ihm fürgetragen *)." Eigentlich ist der Leib Christi im Brode nur zu dem Zwecke gegenwärtig, um unsern Glauben an das Wort zu unterstützen. „Der Glaube in Gottes Wort ist uns von Nöthen, es darumb geredt wird, daß wirs glauben sollen, und Gott fordert und will den Glauben haben, wo sein Wort ist. Nun stehen da Gottes Wort, die in sich begreifen und fassen den Leib Christi, daß er da sei, darumb wie das Wort und der Glaube noth ist, so ist auch der Leib, im Wort verfasset, uns noth, auf daß unser Glaube recht sei, und mit dem Wort sich reime **)".

Christi Leib erscheint hier als ein Pfand zur Stärkung des Glaubens an das Wort der Sündenvergebung; allein ein Pfand, als ein „äußerlich leiblich" Ding, welches innere geistliche Dinge verbürgen soll, muß nothwendig wahrnehmbar sein. Wir begreifen, wie Brod und Wein als sichtbare Abendmahlselemente Pfänder der unsichtbaren Heilsgüter werden können, aber nicht umgekehrt, wie ein „unsichtbarer Leib", über dessen thatsächliches Vorhandensein Streit herrscht, als zweifelloses Pfand dafür gelten soll, daß das unsichtbare Heilsgut Wahrheit ist.

*) A. . O., 136.
**) A. a. O., 141.

Zwei verschiedene Glaubensstandpunkte sind im Abendmahlsstreite mit einander im Conflikte: der wesentlich katholische Luthers und der entschieden protestantische der Schweizer. Wenn wir volle Sündenvergebung und allen Gewissenstrost aus dem Glauben an das Leiden und Sterben Christi am Kreuz, an den dort gekreuzigten Leib und das dort vergossene Blut schöpfen, so ist kein Grund vorhanden, noch einen Trost aus der Gegenwart des Leibes Christi in den Abendmahlselementen zu schöpfen: so sagen die Schweizer auf ihrem Glaubensstandpunkte. Hierauf erwiedert Luther in seiner Schrift über das Bekenntniß vom Abendmahl Christi (1528) auf seinem katholischen Glaubensstandpunkte. Daß das Leiden und Sterben Christi am Kreuz das eigentlich Heilbewirkende ist, will er nicht bestreiten. „Christus Leiden ist wohl nur einmal am Kreuz geschehen; aber wem wäre das nütz, wo es nicht ausgetheilet, angelegt und im Brauch bracht würde? Wie solls aber in Brauch kommen und ausgetheilet werden, ohne durchs Wort und Sakrament*)?" Der letztere Zusatz muß befremden. Nach Luthers sonstigen Ausführungen wird „Christi Leiden" vollständig ausgetheilt in der Predigt des Evangeliums und vollkommen angeeignet im Glauben. Woher nun die Nothwendigkeit leiblicher Gegenwart Christi im Sakrament? Bereits steht Luther der römischen Verwandlungslehre wieder näher als der symbolischen Auffassung der Schweizer. Er hat bisher gelehrt und lehrt noch, daß „nicht große Macht daran liege, es bleibe das Brod im Abendmahl Brod oder nicht." Beinahe scheint es, als ob er nur darum die Brodverwandlung nicht lehre, weil die Annahme, daß zwei unterschiedliche Wesen (wie Brod und Leib Christi) ein Wesen sein und heißen möge, ihm noch entschiedener „aller Vernunft und spitzen Logika" zu widersprechen scheint, als die Annahme, daß zum Zwecke des Zustandekommens der Einheit das eine unterschiedliche Wesen in das andere übergehen muß. Denn erste Pflicht bleibt es, „Vernunft und alle Klugheit gefangen zu nehmen und sich blenden und leiten, lehren und meistern zu lassen . . . Hie gilt im Finstern und blinzling gehen und schlecht am Wort hangen und folgen . . . die Vernunft blenden und gefangen geben**)." Glauben heißt aber hier: die kirchlich recipirten Lehrartikel für wahr halten, annehmen. „Das, schließt er, ist mein Glaube, denn also gläuben all

*) A. a. O., 186.
**) A. a. O., 293.

rechte Christen und also lehrt uns die heilige Schrift . . Das bitte ich, alle frummen Herzen wollten mir Zeugen sein und für mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste müge bestehen und mein Ende beschließen *)." Luther scheint nicht zu fühlen, daß dieser Glaube kein anderer ist als derjenige, welchen die römische Kirche von ihren Gliedern in Betreff des von ihr sanktionirten Lehrsystems forderte. Auch in seiner „Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn, 1530" fordert er von den Sacramentsgenossen den „Glauben", daß dies Sakrament „Christi Stift sei" **), und der „Unglaube" besteht ihm darin, „daß das Herz nicht gläubt, dieß Sacrament sei Christi Liebe und herzliche Ordnung." — „Wer nicht so gläubt, der ist verdammpt."

Es ist selbstverständlich, daß von jetzt an der Gegensatz zwischen „Glauben" und „Vernunft" in Luthers Augen immer unversöhnlicher wird. So lange ihm der Glaube wesentlich als religiös-sittliche Kraft erschien, war derselbe mit der Vernunft auch nicht im Widerspruche; ist es doch ein religiös-sittliches Bedürfniß des Subjektes, sich seines Verhältnisses zu Gott denkend bewußt zu werden, und sich Rechenschaft abzulegen über die Gründe, welche die Thätigkeiten des Erkennens, Wollens und Thuns bestimmen. Von dem Augenblicke an dagegen, wo der Glaube als diejenige Funktion des Subjektes erscheint, welche in den dunkeln Gründen der Seele vor sich geht, in welcher dasselbe einem fremden Gedanken- oder Lehrinhalte blindlings folgt, wobei es nur darauf ankommt, dem Geist der Prüfung sich möglichst zu verschließen, war die Vernunft vom Glauben gerichtet und der Glaube eine den Vernunftgebrauch geradezu ausschließende despotische Autorität. „Wenn mans mit der Vernunft will ansehen, so reimet sichs gar nicht", sagt Luther ***). In Jesum Christum glauben, heißt: die katholisch kirchlichen Lehrbestimmungen über Jesum Christum glauben, glauben, „daß dieselbige unterschiedene Person doch vereiniget sei mit dem Vater in einem einigen göttlichen Wesen oder Substantia u. s. w." Daß diese Lehrbestimmungen dem vernünftigen Denken widersprechen, läugnet Luther nicht. Allein eben das ist ihm der triftigste Grund dafür, daß sie geglaubt werden müssen. „Darum heißet's also: wer will recht

---

*) A. a. O., 373.

**) Erl. A., Bd. 23, 170.

***) Auslegung des andern Artikels des chr. Glaubens von Jesu Christo, vom Jahr 1533, Erl. A., Bd. 20, 128.

fahren, daß er sage: ich glaube, nicht: ich schließe oder urtheile, daß so recht oder nicht recht sei. Denn wenn du es willst urtheilen, was darfst du denn des Glaubens? Wer da glaubet, urtheilet nicht, sondern lässet sich urtheilen, und giebt sich gefangen in eines Andern Urtheil, und mit der That sagt: Ich bin hierinne ein Narr und verstehe es nicht, denn ich nichts davon gesehen oder gehöret, noch erfahren habe"... „So heißt es hinfort: nur die Vernunft gar zugethan und geblendet, und sich sicher gegeben." Um den Glauben bis zur vollen geistigen und sittlichen Bewußtlosigkeit zu depotenziren, fehlte nur noch, daß Luther den neugebornen Kindern beim Taufakte Glauben zuschrieb *).

Ein blindes, urtheils- und gedankenloses Werkzeug, ein lediglich aufnehmendes Gefäß soll das Subjekt dem zu glaubenden Objekte gegenüber sein; von einer bewußten, mit Selbstbestimmung und selbstständigem Urtheile verbundenen, freien Aneignung der Heilswahrheit und des Heilstrostes ist auf diesem Standpunkte keine Rede mehr. Derselbe ist ganz und gar katholisch. „Wenn ich das Wort höre lauten, als von oben herab, so glaube ichs: ob ichs wohl nicht kann fassen und nicht verstehen, noch in meinen Kopf will, wie ich das kann fassen, daß zwei und fünfe sind sieben mit der Vernunft, und laß mich niemand anders weisen: noch wenn er von oben herab sagte: nein, sondern es sind achte, so sollte ichs glauben wider mein Vernunft und Fühlen. Wohlan, wenn ich richten will, so darf ich nicht glauben; ich will ihm aber glauben, der da richtet und urtheilet, da bleibe und sterbe ich auf: denn ich verlasse mich auf den, den ich für klüger halte und besser zählen kann denn ich u. s. w **)." Luther erklärt

---

*) Bezeichnend sind seine Worte in einer Predigt über Matth. 8, 1—13, Erl. A., Bd. 11, 66, wo er auf die Einrede, daß kleine Kinder noch nicht glauben könnten, zur Vertheidigung der Kindertaufe sagt: „Ja, eben weil sie ohne Vernunft und närrisch, sind sie besser zum Glauben geschickt, denn die Alten und Vernünftigen, welchen die Vernunft immer im Wege liegt und will ihren großen Kopf nicht durch die enge Thür stoßen." Hatte Luther sonst die Kindertaufe mit der Annahme der **fides aliena**, dem Glauben der Kirche, Eltern, Pathen, u. s. w. zu rechtfertigen gesucht, so erklärt er in einer Predigt über Matth. 9, 1—8: „Wir sagen, daß der fremde Glaub nicht helfe zur Seligkeit, wenn auch zwo Christenheiten da stünden! Das Kind muß selbst glauben an Christum ... Und taufe das Kind nicht darauf, daß es keinen Glauben habe, .. daß, wenn es groß werde, solls ihn erst kriegen."

**) A. a. O., Bd. 20, 133 f.

wiederholt, daß der Mensch blindlings glauben, d. h. für gewiß halten, daß er „dem seine Zustimmung schenken müsse, was vom Himmel herab schalle." Er übersieht, daß die kirchlichen Lehrartikel, daß auch die Worte der heil. Schrift nicht „vom Himmel zu uns herab schallen." Er selbst hatte kein Bedenken getragen, über einzelne Bestandtheile des Kanons sehr wegwerfende Urtheile zu fällen; er er hatte dem Briefe des Jakobus nicht blindlings geglaubt, sondern über ihn geurtheilt, obwohl von ihm auf dem Standpunkte der kirchlichen Tradition mit demselben Rechte wie vom Römerbriefe gesagt werden kann, „daß er vom Himmel herab schalle." Er selbst hat dem in seiner reaktionären Periode aufgestellten Satze vom blinden Glauben in der ächt reformatorischen keine Folge geleistet; er wäre nimmermehr Reformator geworden, er hätte Mönch bleiben müssen, wenn er ihn zur Richtschnur genommen hätte. Die irrthümliche Annahme, daß es zur Aneignung des Heils keiner menschlichen Vermittlung bedürfe, die Scheu vor den scheinbar gefährlichen Consequenzen des großen reformatorischen Gewissensgrundsatzes, verleitete ihn zu seinen späteren unprotestantischen Aufstellungen, zu Behauptungen wie die: „Wir Christen haben täglich daran zu lernen, daß wir lernen drei zählen und sagen: drei ist nicht drei, sondern eins und doch drei *)." Glauben, daß drei gleich eins, ist weder eine religiöse noch eine sittliche Thätigkeit, sondern die Suspension einer intellektuellen.

---

§ 79.

Glaube und Vernunft bei Luther.

Insonderheit beklagenswerth ist, daß Luther durch diesen Rückfall in die mittelalterliche Glaubenslehre sich zu jenem dumpfen Vernunfthasse hinreißen ließ, der ihn mit der Zeit immer bitterer stimmte, und den unseligen Rückschlag vorbereitete, welcher bald nach seinem Tode die Erfolge des Protestantismus durch ganz Europa in Frage stellte. „Nicht wissen, noch weiter nachdenken will ich," sprach er jetzt; „und wo ichs thun will, so fahre ich gewißlich in Abgrund . . . . Nach göttlicher Weisheit ist's wahr, nach meiner ist's nicht wahr. Wenn ich nun will dawider klügeln, so verliere ich beides; denn er will hie

*) A. a. O., 135.

selbst und allein Meister sein, und uns schlecht zu Schülern machen, daß wir schlecht Ja dazu sagen, ohne alles Disputiren und Klügeln."

Zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Religion und Moral, Gnade und Freiheit ist hiermit jede Brücke abgebrochen. Es giebt zwei Wahrheiten in der Welt, und zwischen diesen keine Verständigung; der Glaube ist vernunftlos, die Vernunft glaubenlos, der Glaube die unbedingte Autorität für die Vernunft, die Vernunft die dienstbare Magd des Glaubens. Darauf kommt Luther seit dem Abendmahlsstreite immer wieder zurück: es sei gleichgültig, ob sich etwas für die Vernunft reime oder nicht, man müsse glauben, daß wahr sei, was Schrift und Kirche lehren. Hier heißt es schlicht: „Dein Hütlein abziehen und Ja dazu sagen und wahr lassen sein *)." Er verwirft im Widerspruche mit dem Gewissensdrange und Wahrheitsdurste, der dem Protestantismus eigen, ohne Weiteres alle Forschung auf religiösem Gebiete. „Wie es zugangen sei, wollen und sollen wir nicht forschen . . . wir bleiben schlecht bei dem Wort, das Gott gesagt und geschrieben hat" **); er übersieht, daß die Kritik auch die Aufgabe hat, die Zweifel zu lösen, die Vernunft zu erhellen, das Gewissen zu beruhigen. Der Glaube wird jetzt geradezu als eine Zustimmung zu dem Lehrinhalte bezeichnet, „den wir von den Aposteln empfangen haben und bisher in alle Welt gangen und blieben ist ***), d. h. als Zustimmung zur kirchlichen Ueberlieferung.

Demgemäß dürfen wir uns nicht verwundern, wenn in der ausführlichen Erklärung des Galaterbriefes (1535) Luther, indem er zwischen aktiver und passiver Gerechtigkeit, d. h. der Gesetzes- und der Glaubensgerechtigkeit, unterscheidet, von der letzteren sagt, daß sie vom Himmel vermittelst des Glaubens lediglich empfangen werde, und daß das Subjekt in Beziehung auf sie gar nichts thue †). Sie besteht eben darin „nichts zu thun, nichts zu hören, nichts zu wissen von Gesetz und Werken, sondern nur zu wissen und zu glauben was

*) A. a. O., 140.

**) A. a. O., 154.

***) A. a. O., 179.

†) Erl. A., Comment. in epist. S. Pauli ad Gal., I., 18: Ista autem est justitia coelestis et passiva, quam non habemus, sed e coelo accipimus, non facimus, sed fide apprehendimus, per quam ascendimus supra omnes leges et opera.

Christus für uns ist." Der Glaube hat seinen Gegenstand hier nicht mehr in sich; er ist auf Erden, Christus im Himmel. Das menschliche Leben geht in zwei unvereinbare Hälften auseinander. Zum Reich des Glaubens darf das Gesetz nicht sich erheben; er muß Christum als seine Gerechtigkeit ergreifen *), zweifellos gewiß sein, daß wir unser Heil nicht selbst bewirken, sondern daß Christus dasselbe überschwänglich bewirkt hat **).

Der Glaube umfaßt Christum wie der Ring den Edelstein. Die Metapher ist charakteristisch. Er hat Christum nicht in sich; er ist nicht das neue aus Christo erzeugte Leben, sondern eine bloße Form, wie die Einfassung des Edelsteins; Gott betrachtet aber die Einfassung als den Edelstein selbst, die Form als das Wesen; es geht in Gott eine Art von Verwechselung der Begriffe vor, und dem Menschen wird ein Verdienst, das er eigentlich nicht hat, angerechnet. Die Persönlichkeit Christi und diejenige des Subjektes bleiben sich dabei fremd; sie verbinden sich nur im Urtheile Gottes, nicht in der Lebenserscheinung des Menscheu. Bemerkt auch Luther an einer andern Stelle: durch den Glauben werde der Gläubige gewissermaßen mit Christus zu einer Person, Christi Gerechtigkeit seine Gerechtigkeit, seine Sünde Christi Sünde ***), so bestätigt — genau genommen — gerade diese Stelle, daß Luther seinen ursprünglichen Glaubensbegriff hier aufgegeben hat. So wenig Christus in Wirklichkeit die Sünde des Gläubigen begeht, so wenig ist der Gläubige ein wirklicher Träger der Gerechtigkeit Christi. Wie einerseits die Sünde, so ist anderseits die Gerechtigkeit keine persönliche. Daher die abstrakte Trennung von Glauben und Werken, wodurch die Rechtfertigung von der Heiligung gelöst wird.

Sicherlich ist es eine große protestantische Wahrheit, daß zum innern Frieden mit Gott nicht das volle Rechtthun, die unbedingte Gesetzeserfüllung auf Seite des Menschen gefordert wird. Die römische Kirche, welche die Gesetzeserfüllung als Bedingung der Rechtfertigung fordert, entzieht ihr damit den wahren sittlichen Werth und erzeugt eine bloß mechanische Kirchlichkeit, welche der Tod der Religiosität und Sittlichkeit ist. Wenn nun aber Luther in der spätern Periode seiner Lehrwirksamkeit den Glauben in einen rein passiven

*) A. a. O., 22: Dicas: lex tu vis ascendere in regnum conscientiae et ibi dominari . . . Conscientiam . . ne attingas mihi.

**) A. a. O., 195: Fides apprehendit et sine dubio credit, Christum opera et merita congrui et condigni fecisse superabundanter.

***) A. a. O., I. 247.

Zustimmungsvorgang zu dem kirchlichen Lehrbegriffe herabgesetzt, wenn er ihn gar nicht als ein Thun, sondern vielmehr als ein Erleiden gefaßt hat, dann ist er dem umgekehrten Irrthume verfallen. Er bestreitet in seinem Exkurse über das Verhältniß des Glaubens zur Hoffnung geradezu, daß der Glaube im Willen sich äußere, und verlegt ihn lediglich in die Region des Verstandes *). Auch als Kenntnißnahme (notitia) wird er beschrieben, als ein mit unbedingtem Vertrauen verbundenes, von jedem Zweifel lediges, Wissen der Wahrheit **). Glaube und Hoffnung wird unterschieden wie Dialektik und Rhetorik in der Kunst, wie Verstand und Willen in der Philosophie, wie Klugheit und Tapferkeit in der Politik. Mit einem Worte: der Glaube ist die Unterwerfung der Vernunft unter die reine evangelische Lehre, die absolute Willenlosigkeit gegenüber seinem Objekte, in einem gewissen Sinne auch die absolute Gedankenlosigkeit, da jede vernünftige Prüfung des Objektes seinem Wesen entgegen ist. Das Vertrauen des Glaubens muß erst durch die Hoffnung eingeflößt werden, da der Glaube vom Willen nicht in Bewegung gesetzt wird ***). Sonderbare Widersprüche: der Glaube ein Vorgang im Verstand, und doch soll der Verstand dabei schweigen; der Glaube keine Aktion des Willens, und doch soll der Wille dabei vertrauen; der Glaube überhaupt keine Thätigkeit, und doch soll das Höchste durch ihn zu Stande kommen, was der Mensch überhaupt zu erreichen vermag.

---

§ 80.

Der lutherische Dualismus zwischen Glaubenslehre und Glaubensleben.

Der Rückgang Luthers auf die Grundanschauungen des römisch-katholischen Glaubensbegriffes hatte die bedenklichsten Folgen. Wie der

---

*) A. a. O., Bd. 2, 311: Differunt (fides et spes) subjecto, quia fides est in intellectu, spes in voluntate.

**) Differunt objecto, quia fides habet objectum veritatem, cui certo et firmiter docet adhaerendum esse. Quando igitur in verbum Dei edoctus apprehendo Christum et tota fiducia cordis (quod tamen sine voluntate fieri non potest) credo in eum, hac notitia justus sum... fides docendo concipitur, ita enim instruitur animus, quid veritas sit.

***) A. a. O., 318: Fides docet veritatem ac defendit ab erroribus et haeresibus, spes fert et vincit omnia mala corporalia et spiritualia.

Glaube als ein Wissen, und zwar als ein lediglich passives von der kirchlichen Lehrsumme aufgefaßt wird, so ist es nicht mehr das christliche Leben, sondern der christliche Lehrbegriff, was dessen Gegenstand und Ziel bildet. Die reine Lehre mit Hülfe eines möglichst zweifellosen Glaubens hervorzubringen, erscheint jetzt als die wesentlichste Aufgabe des Protestantismus. Die Fehler im Leben kommen im Vergleiche mit den Fehlern in der Lehre gar nicht mehr in Betracht. Lehre und Leben sind die beiden entgegengesetzten Pole. Die Theologie siegt über das Christenthum. Ein kleiner Fehler in der Theologie gefährdet den ganzen Heilsbesitz. Die reine Lehre ist nicht unsere, sondern Gottes Sache; nicht ein Finger breit darf in ihr nachgegeben, oder von ihr gewichen werden. Wer die reine Lehre vertheidigt, vertheidigt Gottes Wahrheit; wer sie aufgiebt, verräth Gott selbst. Ganz anders verhält es sich mit dem Leben; da darf man schon ein Auge zudrücken, da soll man schon nachsichtig sein. Wo es die Sicherstellung der reinen Lehre gilt, nimmt Luther nicht nur den juristischen, sondern den mathematischen Standpunkt ein. Die Sache der reinen Lehre beansprucht dieselbe Exaktheit, wie die Sätze der Mathematik. Wer in einem Punkte der reinen Lehre fehlt, fehlt in allen. Gemeinschaft des Herzens, ein liebevoller Verkehr ist nur mit denen möglich, welche die reine Lehre bewahren. „Verflucht die Liebe, welche mit einer Schädigung der reinen Lehre erkauft werden muß.“ Mögen andere der christlichen Liebe pflegen, wir — sagt Luther — wollen die Majestät des Wortes und den Glauben verherrlichen. Die Liebe kann unter Umständen ohne Gefahr hintangesetzt werden, der Glaube an die reine Lehre niemals. Keine Liebe, wo es den Glauben gilt, wo es um die reine Lehre sich handelt. Die reine Lehre ist der Sonnenstrahl, der unsern Geist erleuchtet. Mit Recht verdammt, wer die reine Lehre hat, diejenigen, welche sie nicht haben. Man kann selig werden ohne Liebe, aber nicht ohne die reine Lehre und den Glauben daran. Die Lehre ist der Himmel, das Leben die Erde. Lehre und Leben sind mithin himmelweit verschieden; sie ertragen gar keine Vergleichung. Ein Buchstabe in der Lehre hat mehr Werth als Himmel und Erde. Daß er selbst in einem Lehrpunkte irren, möglicherweise nicht im Vollbesitze der Wahrheitserkenntniß sich befinden könnte, betrachtet Luther gar nicht als statthaft*). Die Glaubenssicherheit der ersten Periode, das kind-

*) A. a. O., 332—341: Nos hodie pro excommunicatis et damnatis habemus, qui articulum de sacramento corporis et sangui-

liche Vertrauen auf Gott und die Gemeinschaft mit dem Erlöser, was Luthern früher mit Kräften einer höhern Welt durchdrungen hatte, hat jetzt dem stolzen Bewußtsein Platz gemacht, im Besitze des allein seligmachenden Lehrbegriffs zu sein. Der Luther der zweiten Periode wagte es zwar immer noch mit kühnem Arm der herkömmlichen Kirchengewalt zu trotzen; aber er scheute sich auch nicht, ein neues Lehrgesetz aufzustellen, welches ebenfalls nur mit Gewalt aufrecht zu erhalten war. Dasselbe war nur eine neue Form, welche der in ihm nicht ganz überwundene mittelalterliche Katholizismus annahm *).

Daß er bis zum Ende seines Lebens in dieser prinzipwidrigen Ansicht verharrt hat, beweist sein kurzes „Bekenntniß vom heiligen Sakrament" (1545) **). Er will den Ruhm vor den Richterstuhl Christi bringen, „daß er die Schwärmer und Sakramentsfeinde, Carlstadt, Zwingli, Oekolampad, Stenkefeld und ihre Jünger zu Zürich, und wo sie sind, mit ganzem Ernst verdampt und gemieden habe, nach Tit. 3, 10: Einen Ketzer sollt du meiden, denn sie stecken in einer lästerlichen und lügenhaften Ketzerei". Er verzweifelt an Zwinglis „Seelenseligkeit", und maßt sich das Gericht über das ewige Schicksal seiner theologischen Gegner an. Seine Entrüstung über das milde Urtheil Zwinglis in Betreff des ewigen Schicksals frommer Heiden, „solcher gottloser Heiden wie Sokrates, Aristides, ja des greulichen Numas, der zu Rom alle Abgötterei erst gestift hat durch Teufels Offenbarung", kennt keine Grenzen. Wie sie

---

nis domini incertum esse dicunt. Nos summo vigore omnes articulos doctrinae christianae, magnos et parvos (quamquam nullus sit nobis parvus) volumus habere puros et certos, hocque summe necessarium est. Nam doctrina est unica lux nostra ... qua labefactata in una parte necesse est eam labefactari in totum ..... Unus apex doctrinae plus valet quam coelum et terra. Ideo in minimo non patimur eam laedi. Ad errores vitae autem egregie possumus connivere.

*) Luther selbst hatte das Gefühl, den scholastisch-katholischen Sauerteig in sich noch nicht ganz überwunden zu haben: Mihi, sagt er a. a. O., Bd. I, 260, qui tamen diligenter versatus et exercitatus sum in hoc studio, valde difficile est in tanta etiam luce evangelii hoc modo, quo Paulus hic solet, Christum definire. Adeo ista doctrina et pestilens opinio de Christo legislatore intravit, ut oleum, in ossa mea. Vos juniores multo feliciores hac in parte estis nobis senibus . . Ideo duplex mihi labor est ut hoc malum corrigam, primum, ut dediscam illam veterem molitam opinionem de Christo legislatore et judice, atque damnem et repellam eam, quia semper redit et me retrahit, deinde ut novam opinionem . . . concipiam, quod sit justificator et salvator.

**) Erl. A., Bd. 32, 397 ff.

denn heilig und selig werden könnten . . „so sie doch nichts von Gott, Schrift, Evangelio, Christo, Taufe, Sakrament oder christlichem Glauben gewußt hätten *)". Der Begriff des Glaubens hat hier eine lediglich theologische Fassung; von der Zustimmung zu einer Summe bestimmter Glaubensartikel, als dem formulirten Ausdrucke des reinen Lehrbekenntnisses, wird die Seligkeit selbst abhängig gedacht. Luther will sich hundertmal lieber zerreißen oder verbrennen lassen, als einwilligen in die Lehre der „leidigen Schwärmer". Derselbe Luther, der in heiligem Gewissensdrange die Fesseln der katholischen Tradition zerbrochen hatte, berief sich den Reformatoren gegenüber auf die Thatsache, daß, so wie er lehre, man auch unter dem Papstthum gelehrt, daß die rechte alte Kirche von 1500 Jahren her so halte **). Auch hier wieder der Satz: „Die Liebe wird und muß betrogen werden . . . der Glaub kann nicht feihlen, denn Gott leuget nicht, wie der Mensch thut". Ist denn der Glaube nicht ein Zustand im Menschen? Ist er nicht, wie Luther früher selbst erklärt hatte, in dem Einen stark, in dem Andern schwach, in dem Einen heller, in dem Andern dunkler? Ist denn menschliches Denken und Wissen von den höchsten Dingen — und ein solches ist Luthern das Glauben in seiner zweiten Periode — unfehlbar? Das furchtbare Verbrechen, weßhalb Luther in dieser Schrift die Reformirten als „Seelfresser und Seelmörder" bezeichnet, ihnen ein „eingeteufelt, durchteufelt, überteufelt lästerlich Herz und Lügenmaul" zuschreibt, ihnen jede Gemeinschaft aufkündigt und sie in die unterste Hölle verdammt, besteht darin, daß sie nicht glauben wollen, daß des Herrn Brod im Abendmahl sei sein rechter natürlicher Leib, welchen der Gottlose oder Judas eben sowohl mündlich empfähet, als St. Petrus und alle Heiligen. „Wer das nicht will gläuben . . . hoffe bei mir keine Gemeinschaft, da wird nicht anders aus ***)". Weil die Reformirten „das nicht glauben", d. h. nicht für wahr, nicht für eine geschichtliche Thatsache halten, sollen sie das selige, köstliche Sakrament in eine „Baurenzeche" verkehrt haben!

Blinde Unterwerfung unter den kirchlichen Lehrsatz — das ist hier bei Luther, ganz so wie in der katholischen Kirche, die wesentlichste Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, und jede Berufung auf vernünftige Gründe ist eine gräuliche Schwärmerei. Wer seine Abend-

*) A. a. O., 400.
**) A. a. O., 402.
***) A. a. O., 411.

mahlslehre nicht annehmen will, dem ist besser, „er bleibe ein verdampter Heide, denn daß er ein verdampter Christen werde *)". Darum das Dilemma: „Rund und rein, ganz und Alles gegläubt oder Nichts gegläubt! Der heil. Geist läßt sich nicht trennen noch theilen, daß er ein Stück sollt wahrhaftig und das ander falsch lehren oder gläuben lassen **)".

Man betrachtet das kurze Bekenntniß Luthers in der Regel als eine Verirrung augenblicklicher leidenschaftlicher Wallung. Diese Ansicht ist nicht richtig. Luther hat darin derjenigen Vorstellung vom Glauben, die er seit dem Ausbruche des Abendmahlsstreites immer mehr in sich ausgebildet hatte, einfache Folge gegeben; was er hier vorträgt, hat er — nur nicht mit so heftigen Worten — bereits in der ausführlichen Erklärung des Galaterbriefes ausgesprochen. Niemals ist er von dem Glaubensbegriffe der katholischen Kirche gänzlich frei geworden, nur hat in seiner ersten Periode die reformatorische Anschauung das Uebergewicht über die entgegengesetzte behalten. Der Glaube war ihm anfänglich vorzugsweise noch Thätigkeit des Gewissens von unendlichem Inhalte, in welcher das Wissen nur die untergeordnete Bestimmung hatte, das Glauben auch mit dem Denken zu vermitteln. Er war ihm die Gemeinschaft der Persönlichkeit in ihrem innersten Wesem mit dem in Christo geoffenbarten Gott und in sofern die Gemeinschaft mit allen Gütern und Segnungen des Heils.

Da entbrannte der Streit um eine Lehrvorstellung. Anstatt die Erledigung desselben der wissenschaftlichen Forschung und wohlwollenden Verständigung zu überlassen, wurde die lutherische Lehrmeinung als Glaubensartikel festgestellt, der theologische Begriff an die Stelle der religiösen Substanz gesetzt, die Möglichkeit verschiedener Lehrtropen auf einem Glaubensgrunde in gewissenswidriger Weise bestritten. Bei Aufstellung des Lehrbegriffs ist nicht der Glaube, sondern das Denken die vorwiegende Thätigkeit. Richtig bezeichnet daher Luther in seiner zweiten Periode den Glauben als eine Form des Denkens (intellectus, notitia, ein scire) — freilich nicht des aktiven Denkens, denn alle Denkthätigkeit soll beim Glauben aufhören. Der Glaube ist die Aufnahme eines Lehrinhaltes in die Verstandessphäre, eine Zustimmung nicht aus Vernunftgründen, sondern trotz der entgegenstehenden Vernunftgründe, die passive Unterwerfung der Vernunft unter das,

*) A. a. O., 413.
**) A. a. O., 415.

was ihr widerspricht. Hiernach ist der Glaube allerdings ein Vorgang im Willen, d. h. eine Suspension, eine Unterjochung des Willens. Der Wille des Gläubigen wird beherrscht von der kirchlichen Theologie. Das Gewissen beugt sich vor der Lehrautorität. Luther hat das Kirchengesetz gebrochen, um das Lehrgesetz herzustellen, den Glanz des Priesterthums vernichtet, um die Macht des Theologenthums aufzurichten. Der Luther der ersten reformatorischen Periode war der Begründer der freien Forschung, der Vorfechter der ethischen Glaubensüberzeugung; der Luther der zweiten Periode war der Wiederhersteller der kirchengesetzlichen Lehrautorität, der Vertreter theologischer Glaubensbevormundung.

---

§ 81.

Zwinglis Glaubenslehre.

Welchen ganz andern Weg schlug doch Zwingli in seiner Lehre vom Glauben ein! Auch er ist durchdrungen von der Ueberzeugung daß der persönliche Heilsbesitz durch den Glauben vermittelt sein müsse. Daß es kein seliges Leben geben kann, dessen Wurzel nicht der Glaube, ist ihm selbstverständlich. Allein der christliche Glaube erscheint schon in seinen ersten Schriften niemals vom christlichen Leben abgelöst; der Gegensatz zwischen Glauben und Werken, der Luthers Theologie eigenthümlich ist, tritt nirgends bei Zwingli hervor; mit dem katholischen Glaubensbegriffe bricht er gründlich. Wir können sagen: der Glaube ist bei Zwingli die unbedingte vertrauensvolle Hingabe des Personlebens an Gott mit dem Zwecke, das christliche Gesammtleben Gott zu weihen. Im innersten Punkte ist er weder Verstandes- noch Willensthätigkeit, sondern ein Vorgang im Gewissen, vermöge dessen das Subjekt sich schlechthin auf Gott bezieht, seine selbstische Eigenheit aufgiebt, Gott zum absoluten Bestimmungsgrunde der ganzen Lebensführung macht. Der nothwendige Erfolg des Glaubens ist, daß „die Seele sich selbst verliert, ja verwirft und fasset Gott in sich, in dem lebt sie, nach ihm sucht sie, verzweifelt an allem Trost aller Kreaturen, und Gott allein ist ihr Trost und ihre Zuversicht; ohne ihn hat sie nicht Ruhe, in ihm ruht sie ewig*)".

*) Von der Klarheit des Worts Gottes (1522), Werke I, 81.

Der Glaube ist nach dieser Beschreibung nicht nur eine innere religiös-sittliche Kraft, welche die Seele mit Gott vereinigt, sondern auch ein innerer religiös-sittlicher Lebenszustand, in welchem die Fülle künftiger gottgemäßer Lebensentwicklungen der Idee nach bereits enthalten ist.

Gleichwohl ist die katholische Vorstellung, wornach die passive Zustimmung zu der Heilsthatsache die beseligende Wirkung hervorbringt, in Zwingli noch nicht völlig überwunden. In den „Schlußreden" kommt die Aeßerung vor: wenn wir glaubten, daß Christus genug gethan habe u. s. w., so seien wir gläubig *). Dennoch erklärt er, indem er das Bedenken widerlegt, es möchte die protestantische Rechtfertigungslehre den sittlichen Leichtsinn begünstigen, daß Glaube an Gottes Wort und Leben nach Gottes Willen Begriffe sind, die sich decken; wo der wahre Glaube, da ist Gott, und ob, wo Gott, noch zu befürchten, daß der Leichtsinn um sich greife **)? Der Glaubensbegriff Zwinglis ist hiernach demjenigen Luthers während dessen erster Periode nahe verwandt. Als Glaube gilt ihm derjenige religiös-sittliche Vorgang im Subjekte, welcher dieses in die volle Gemeinschaft mit dem Heilsgute, d. h. Gott selbst setzt. Er bedeutet zunächst die innere Selbstgewißheit des Subjektes von dessen wiedererlangter Einheit mit Gott, und daraus entspringt das Seligkeitsgefühl, die innere Ruhe und sittliche Harmonie, die Zwingli zu öfteren Malen ergreifend schildert.

Allein mit diesem Glaubensbegriffe hat sich Zwingli niemals ganz zufrieden gegeben. Christus hatte ja nicht nur die Gemeinschaft mit Gott wieder hergestellt, sondern auch das ganze Gesetz erfüllt; daß nach seinem Vorbilde nun auch der Gläubige zur möglichst vollkommenen Gesetzeserfüllung hindurchbringe, das schwebte ihm als das höchste von dem Christen zu erreichende sittliche Ideal vor. In dieser Beziehung ist sein Versuch eines Nachweises, daß der Gläubige im eigentlichen Sinne des Worts nicht mehr sündige ***), beachtenswerth. Treffend schildert er den Glauben als die Hinkehr des Subjektes zu Gott. Wenn sich der Mensch zu Gott kehrt, so kehrt sich auch Gott zu ihm.

*) A. a. O., 186.

**) A. a. O., 189.

***) A. a. O., 191: Summa. wer gloubt durch Christum Jesum sich von der Gnad Gottes erlöst syn, täglich von allen ästen der sünd oder gebrestens gereiniget werden, der sündet nit: dann er ist nit unglöubig, welcher unglöubiger allein ein verdammter sünder ist.

Noch sind die Regungen der Sünde vorhanden, aber es bewirkt der Glaube, daß der Mensch nichtsdestoweniger in Gott lebt, und der göttliche Geist, den der Mensch im Glauben empfangen hat, reinigt ihn je mehr und mehr von allem Bösen. Während in Luthers Glaubensbegriff stets der religiöse Faktor überwiegt, so überwiegt dagegen in Zwingli stets der ethische. Der Glaube ist ein von Sünden reinigendes neues Lebenselement. Der Gläubige vollzieht den Willen Gottes; wo Gott herrscht, kommt der widergöttliche Wille nicht mehr auf; wo das Licht scheint, weicht die Finsterniß *).

Selbstverständlich ist es demzufolge nicht des Menschen natürlicher Wille, welcher im Glauben wirkt. Es ist Gott, der am Menschen durch schlechthin unbegreifliche Wunderkräfte arbeitet. Die Gläubigen sind von Gott gezogen, der Glaube eine Wirkung des göttlichen Geistes; fällt der Gläubige in Sünde zurück, so ist Gott dafür besorgt, daß sein Glaube erneuert und gestärkt werde. Der Gläubige muß in Gott verwandelt werden **). Gott ist ein so hohes Gut, daß, wer in seinem Sinn leben will, rein sein muß „von den viehischen und fleischlichen Bresten und Anfechtungen"; er darf dem Zorn nicht mehr unterworfen sein; er soll willig Verzeihung üben, bösen Lüsten Widerstand leisten, dem Nächsten nicht schaden, Jedermann Gutes erweisen. Das unterscheidende Merkmal zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen ist, daß der letztere dem Willen des Fleisches, der erstere dem Willen des Geistes gehorsam ist ***). Hier schließt sich bei Zwingli die Lehre von der Freiheit an die Lehre von dem Glauben. Wo wahrer Glaube, da ist Freiheit. Fleischlich leben, heißt unfrei leben; geistlich leben, heißt frei leben. Wo der Glaube, da ist der Geist; wo der Geist, da hat das Gesetz seine Geltung verloren. Christus ist des Gläubigen Gesetz. Der Gläubige strebt, weil er in der Person Christi das ihm innewohnende Prinzip der Vollkommenheit besitzt, von selbst, ohne jegliche Gesetzestreiberei, nach dem Vollkommenen †). Augenscheinlich paßt die herkömmliche Genugthuungslehre zu diesen Anschauungen nicht mehr. Wenn Zwingli dieselbe gleichwohl vorträgt, so ist das ein Tribut, den er der Macht des Herkommens darbringt. Keineswegs nimmt Christus ohne Wei-

*) A. a. O., 192.
**) A. a. O., 207.
***) A. a. O., 210.
†) A. a. O., 213.

teres in seinem Opfertode unsere Sünden hinweg; erst im Glauben wird die Sünde überwunden*). Der Glaube ist nicht blos die ideale Aneignung des Werkes Christi und des von Christus erworbenen Heilsgutes, sondern die reale Erweisung des von Christo erfüllten Gesetzes in der eigenen sittlichen Lebensentwicklung. Sehr gut nennt Zwingli den Glauben „den treuen Wächter", der Gottes-Huld und Gottes-Furcht in sich begreift, der für und für mit dem Fleische streitet, der von Tag zu Tag den Menschen geneigter macht sich zu bessern, der hütet und mahnt ohn Unterlaß, so daß das Gute sich fortwährend mehrt und wächst **). Im Zusammenhange damit bezeichnet Zwingli den Glauben auch als ein „unabgewendetes Anhangen an Gott". Er versteht darunter nicht etwa ein blindes äußeres Vertrauen, sondern eine derartige reale Vereinigung mit Gott, daß durch die Einwohnung Gottes in dem Gläubigen die verhältnißmäßige Gesetzeserfüllung möglich wird. Zwingli bestreitet nicht, daß wir als Gläubige noch weit entfernt von der Vollkommenheit uns befinden; allein wir befinden uns zugleich in einem Zustande, in Folge dessen das Maß des Guten in uns wächst nach dem Maß des Glaubens und Vertrauens auf Christum. Der Glaube wird für und für auf die Probe gestellt; das Fleisch streitet für und für wider den Geist, aber die Feste des Glaubens wankt nicht ***). Behauptet Jemand: ich glaube festiglich in Christum, lebt aber nicht christlich, so erkennt man leicht, daß er kein wahrer Christ ist. Dem Gläubigen verwandelt sich auch die Sünde in Gutes †). Die sittliche Erneuerung ist die unausbleibliche Frucht des Glaubens ††).

Mit dem Abendmahlsstreite trat die Differenz zwischen dem Glaubensbegriffe Luthers und Zwinglis deutlicher hervor. Während Luther in diesem Streite auf den Standpunkt der katholischen Glaubenslehre zurückging, machte Zwingli umgekehrt sich immer entschiedener von jenem los. Während

*) Vgl. z. B. a. a. O., 431 f.

**) A. a. O., 552, Eine kurze christenliche Ynleitung.

***) Zwingli definirt hier (I, 556) den Glauben als „nüt anders, weder ein vereinbaren unser in Gott durch stete·zuversicht und zulouf zu jm."

†) A. a. O., 551: Die sünd sind ein fall zu einer urstände und besserung.

††) Adversus H. Emserum' antibolon III, 138: Cum igitar Dei filius nos a peccati morte liberavit, ac nos id firmiter credimus, fieri non potest, ut non admirabili metamorphosi in alios homines transfiguremus.

Luther den Glauben vorzugsweise als unterwürfige Zustimmung zu dem Satze, daß Christi Leib im Brod sei, und demzufolge als rücksichtslose Verzichtung auf das eigene Denken und Wollen des Subjektes gegenüber dem kirchlichen Lehrbegriffe faßte, so verstand Zwingli darunter die centrale Hingabe des Subjektes an das Personleben Jesu Christi, insbesondere an das Verdienst und die Kraft seines Leidens und Sterbens. Man kann Zwingli nicht ungerechter behandeln, als wenn man ihm vorwirft, bei Veranlassung dieses Streites nicht im Mittelpunkte des rechtfertigenden Glaubens gestanden zu haben. Ist er es doch gerade, welcher den Abfall Luthers von der gewissensmäßigen Rechtfertigungslehre, von dessen eigenem ursprünglichen lebendigen Glaubensbegriffe aufs nachdrücklichste bekämpft. Der Abendmahlsstreit — so weit er das anthropologische Gebiet berührt — bewegt sich lediglich um die Frage, in wiefern der Glaube ausschließliches subjektives Heilsorgan sei? Luther konnte von seinem Standpunkte aus nicht bestreiten, daß derselbe selig mache, aber als seligmachender Glaube galt ihm nur die Annahme, daß Christus leiblich in den Abendmahlselementen gegenwärtig sei. Zugleich behauptete er, daß das Essen jener Elemente das ewige Leben bewirke. Demzufolge hatte Luther die centrale Bedeutung des Glaubens in einem doppelten Sinne abgeschwächt: einmal, indem er den Glauben lediglich als Thätigkeit des zustimmenden Verstandes faßte, abgesehen vom Gewissen, und sodann, indem er außer dem Glauben noch einem rein äußeren sittlich gleichgültigen Thun, wie dem mündlichen Essen, eine heilbewirkende Kraft zuschrieb. Beide Verirrungen Luthers hatte Zwinglis scharfes Auge schon in seinem Schreiben an Alber herausgefunden. Christi Leib essen, heißt ja — nach Luthers eigenen Erläuterungen zu Joh. 6 — an ihn glauben. Essen als solches kann nicht erlösen *). Wenn wir uns darauf verlassen, daß Christus für uns in den Tod gegangen ist, wenn wir auf ihn als den alleinigen Heilstrost vertrauen, dann glauben wir. Die Zwinglische Auslegung der Distributionsworte ist wesentlich die Folge seines centralen, lebendig ethischen Glaubensbegriffes. Die lutherische Auslegung schien ihm den evangelischen Glaubensgrund zu erschüttern, da nach ihr der Christ sein Vertrauen auf natürliche Dinge wie Fleisch und nicht auf das

---

*) III., 595: Fides opus est, quod beat, non corpus corporaliter edere.

Göttliche und Ewige, den Geist selbst, setzen soll*). Nur diejenige Auslegung kann die richtige sein, welche vom richtigen Glaubensbegriffe erfordert wird**).

Um Wesen und Begriff des protestantischen Glaubens drehte sich also der Streit. Luther wäre zufrieden gewesen, wenn seine Gegner zugestanden hätten: Christus befinde sich leibhaft in den Abendmahlselementen. Auch die Richter des Sokrates hätten sich zufrieden gegeben, wenn er nur zugestanden hätte, daß es mit der populären Götterlehre sich in Ordnung verhalte. Ob denn Sokrates, frägt Zwingli, durch das Zugeständniß, es sei in der unsichtbaren Welt wirklich, was er nach seiner höhern Einsicht und erleuchteteren Frömmigkeit nicht für wirklich halten konnte, ein Gläubiger geworden wäre? Der Glaube ist ja eine innere Erfahrung von göttlichen, also nicht von sinnlichen Dingen, wie ein Leib.

Zwingli hat vollkommen richtig erkannt, daß nur Gott selbst und dessen unmittelbare Offenbarung Gegenstand des Glaubens sein kann. Engel, Teufel u. s. w. werden niemals Gegenstände des Glaubens; man kann nicht an Engel oder Teufel glauben, weil sie nicht Objekte unseres Vertrauens, Urheber unserer Seligkeit sind***). Gleichwohl hatte er nicht den Muth, diesen eben so tief wahren als überraschend kühnen Satz auf das gesammte evangelische Lehrsystem anzuwenden. Im letzteren Falle hätte er zugeben müssen, daß auch die Zustimmung zu den trinitarischen Bestimmungen, der Zweinaturenlehre, überhaupt zu den kirchlichen Lehrsätzen als solchen, nicht beseligen könne†). Sind doch Lehrformeln auch lediglich endlich begrenzte, dem Sprachgebiete angehörige, Sinnbilder für die Art und Weise, wie wir Gott und seine Offenbarungen uns vorstellen.

Während des ganzen Verlaufes des Abendmahlsstreites hielt Zwingli seinen Glaubensstandpunkt wie ein Medusenschild den Ausfüh-

---

*) III., 247 f.

**) A. a. O., 252: Quae ergo sententia nunc merito vincere debet? ea, quam fides dictat.

***) A. a. O., 347 (subsidium de eucharistia): Non beat, si credas angelum esse aut daemona. Sic et hoc loco quid opus est hac fide, ut corporea caro edatur, cum haec fides non beatum faciat.

†) Eigenthümlich ist die Behauptung Zwinglis, daß an der übernatürlichen Empfängniß Christi kein Gläubiger zweifeln könne (III., 347.) Doch versteht er unter Glauben nicht die fides historica der römischen Kirche, sondern fidelium omnium sensus.

rungen Luthers über die Nothwendigkeit des leiblichen Genusses Christi im Abendmahl entgegen. Zwingli glaubt an einen Glauben, der unabhängig ist von kreatürlichen Bedingungen, der Gott und dessen Selbstoffenbarung in der Person Christi allein zu seinem Gegenstande hat. Daher seine prinzipielle Abneigung gegen die Vorstellung, daß der Erwerb der ewigen Heilsgüter an die leibliche Gegenwart Christi im Brod und Wein des Abendmahls gebunden sei, und gegen die Annahme, daß, wer Christum nicht leiblich genieße, verloren gehe, auch wenn er ihn im Glauben täglich geistlich anneignete. Zwingli hatte den Abfall Luthers von dem ächt reformatorischen Glaubensprinzipe und darum von dem Gewissensstandpunkte selbst in seiner ganzen Tragweite erkannt; er hatte darum Luthers Lehre als eine Fälschung des „Glaubens" bezeichnet, welche die Gewissen vom lebendigen Vertrauen auf Christum auf die bloße Meinung, die äußere Voraussetzung einer leiblichen Thatsache, ziehe *). Es ist darum ein geradezu ungereimter Vorwurf, wenn Zwingli wegen seines Glaubensbegriffs des Rationalismus angeklagt wird. Allerdings theilte er die Ansicht Luthers, daß der Glaube in einem Widerstreite mit der Vernunft stehe, nicht. Er glaubte an das Wunder innerhalb der göttlichen Selbstoffenbarung; aber die Grenze zwischen Endlichem und Unendlichem stand ihm als eine von Gott gesetzte unerschütterlich fest, und, wo es sich um die Sicherstellung von Thatsachen handelt, wie die Gegenwart eines Leibes, da verlangte er erfahrungsmäßige Nachweise. Diese blieb ihm Luther in Betreff der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle eben so schuldig, wie sie die römische Kirche in Betreff der Verwandlung der Abendmahlselemente in den Leib und das Blut Christi bei der Messe Luthern schuldig geblieben war. Zwingli forderte als Bedingung für das Zustandekommen des Glaubens ein reifes Alter und vernünftige Ueberlegung **), und verließ auch in dieser Hinsicht die

---

*) III, 469 (amica exegesis): Christo dei filio fidere salutare est contra peccatorum vulnera remedium, non corpus edere. Fidei promissa est salus, non manducationi, nisi allegoricae, quae nihil est quam fidere. Unde manifestum fit, pestilentem esse doctrinam, quae fidei nomen vitians pro fiducia in Christum habenda trahit ad opinionem, quae putat hic corpus, quatenus corpus sit, edi, non illam, quae per fidem nihil aliud intelligit nisi fiduciam in Dei filium.

**) Werke II, 1, 368 (Uiber Doctor Balthazars toufbüchlin): Glouben . . . kann nieman, denn der jez zu vernunft kommen ist. Vgl. III, 346: Quae credenda

Wege der alten Kirche, nach welcher ein unmündiges Kind glauben kann. Umgekehrt sträubte sich weder Luther, noch die spätere lutherische Kirche, auch dem neugebornen Kinde Glauben zuzuschreiben. Wer ist ausschließlicher bloß empfangend als ein neugebornes Kind, in wem Verstand und Wille mehr auf die reine Entgegennahme zurückgeführt? Niemand entspricht den Anforderungen so gut, welche Luther in seiner zweiten Periode an den Gläubigen stellt, als das bewußtlose oder nur halbbewußte Kind*).

Die unerschütterliche Festigkeit, mit welcher Zwingli an dem ächt protestantischen Glaubensbegriffe festhält, macht in Verbindung mit der ruhigen Milde, in welcher er denselben gegen Luthers Leidenschaft vertheidigt, den besten Eindruck. Der Protestantismus verdankt Zwingli die Aufrechterhaltung eines vernünftigen und sittlichen Glaubensbegriffes. Wäre die lutherische Vorstellung von der bloßen Passivität und Receptivität des Glaubens allgemein durchgedrungen, so hätte der Protestantismus in seinem innersten Lebenspunkte dem Katholizismus sich wieder genähert.

Dessenungeachtet hatte Zwinglis Glaubenslehre die Freiheit des Subjektes nicht, wie zu wünschen gewesen, zur vollen Anerkennung gebracht. Hatte er sich von der überlieferten Erbsünden- und Genugthuungslehre nicht vollständig loszumachen gewußt, so war es nur folgerichtig, daß er auch im Punkte des Glaubens seiner Zeit noch einen Tribut zahlte. Die Frage, auf welche Zwingli keine befriedigende Antwort zu geben vermochte, ist die nach dem Ursprunge des Glaubens. Nirgends hat er in dieser Beziehung das Recht des Subjektes gesichert. Es ist lediglich Gott, welcher den Glauben bewirkt; warum er ihn nur in den Einen, nicht aber in den Andern hervorruft: das macht Zwingli nirgends deutlich. Im Grunde ist der Glaube nur das religiös-sittliche Bewußtsein des Subjektes von dem, was Gott in ihm zu Stande bringt, Gottesbewußtsein im eminentesten Sinne des Wortes**). Die abstrakte Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichem im System Zwinglis führte den Nachtheil mit sich, daß die Heilsthatsachen nur nach der transcendenten Seite hin als Heilsobjekte erschienen, und brachte wenigstens

---

proponuntur oportere nulla ratione esse verisimilia etiam fideli animo: quod quid crassius dici potest?

*) Vgl. meine christl. Dogmatik II, 1070 ff.

**) II, 2, 11. Der Glaube wird hier mit der göttlichen Geistessalbung geradezu identifizirt.

den Schein hervor, als ob Zwingli das Göttliche selbst abstrakt fasse, wogegen er jedoch mit großem Ernste protestirte *).

Daß der Glaube lediglich von Gott komme, ist ein wesentlicher Satz Zwinglis **). Im Grunde lehrte freilich auch Luther so. Allein Zwingli bleibt in der schwankenden Position Luthers nicht stehen. Ist der Glaube schlechterdings von Gott gewirkt, so ist er eine Wirkung der vorzeitlichen göttlichen Erwählung, und gerade in dieser Thatsache hat er eine unumstößliche Bürgschaft. Der Glaube ist daher nicht die erste Ursache des Heils, sondern selbst nur ein Heilssymptom. Man kann demzufolge eigentlich nicht sagen, daß der Glaube rechtfertige, sondern nur, daß er ein Merkmal der Rechtfertigung und Erwählung sei. Es ist der Zug des Vaters selbst, welcher rechtfertigt; dieser göttliche Zug manifestirt sich in den Wirkungen des heiligen Geistes; am Glauben besitzt der Gläubige ein Pfand, daß er gerechtfertigt ist ***). Der Glaube ist unverlierbar, weil die Erwählung unverlierbar ist †). Eben deßhalb kann der Glaube nicht wesentlich ein Wissen sein, denn das Wissen ist dem Irrthum unterworfen; im Glauben ist wohl ein Bewußtsein enthalten; allein sein eigentliches Wesen ist Hingabe (adhaesio). Zwingli läugnet nicht, daß Gott zur Bewirkung des Glaubens der Gnadenmittel der Predigt und der Sakramente sich bediene; nur ist es nicht das äußere Wort, sind es nicht die irdischen Elemente, welche gläubig machen; es ist immer der Geist Gottes, der ewige Zug des Vaters, von welchem die glaubenhervorbringende Wirkung ausgeht. Zum Beweise hiefür beruft sich Zwingli auf den Umstand, daß Viele, welche das Wort vernehmen (oder auch die Sakramente genießen), dennoch ungläubig bleiben ††). Das äußere Wort und das sakramentale Sinnbild, beide

---

*) III. 179: Alii enim, dum strenue docemus, ut omnis fiducia in deum patrem sit habenda, procaci suspicione prosiliunt: cavendum esse a nobis, omnem enim doctrinam nostram ad hoc tendere, ut Christum exterminemus et Judaeorum more, ut unum Deum credimus, sic unam solummodo personam omnes ad credendum inducamus.

**) III, 157: Solius Dei est ut credas deum esse et eo fidas.

***) Opera, VI, 340 f. Et ipsa fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Tractus enim patris salvat et justificat, et operatio spiritus sancti; fides autem signum est omnium electorum.

†) A. a. O., 649: Et vera fide nemo excidere potest

††) II, 1, 12 (an Valentin Compar): Und ob du sy glych tusend jar leerst, ist es alles vergeben, es ziehe sy denn der Vater; vergl. a. a. O., 45 f., und die Bemerkungen Oekolampads auf der Disputation zu Bern; ebend., 135.

üben zwar eine anregende und vorbereitende Wirkung aus; sie wirken als Symbole; aber die Kraft zum Guten selbst fließt lediglich aus der obersten Quelle aller Güter. Zwingli weist den Satz, daß das Heil auf dem Glauben des Menschen beruhe, mit Indignation als pelagianischen Irrthum zurück*). Der Glaube ist das Nachfolgende, in welchem das ihm Vorangehende inbegriffen ist, die sekundäre Wirkung, welcher die Erwählung, Vorherbestimmung, Berufung als die Ursache vorangehen muß.

Von solchen Voraussetzungen aus ist die Frage unausweichlich, wie denn der zwinglische Protestantismus dazu gelange, das Heil durch den Glauben bedingt werden zu lassen? Die Antwort lautet: er liegt uns am nächsten, enthält unsere eigene innere Erfahrung, unmittelbar können wir nur ihn bezeugen, in ihm allein wird das Subjekt seiner Seligkeit vollkommen gewiß. Von ihm aus schließt das Subjekt auf seine Erwählung und Vorherbestimmung zurück. Allerdings wird nach Zwingli kein Mensch blos durch den Glauben ein Kind Gottes; der Erwählte ist ein solches ewig in Gott; aber ein Kind Gottes wird sicherlich glauben**). Für Gott bedeutet der Glaube nichts, objektiv wirkt er nichts; von Gründung eines Verdienstes durch denselben kann darum keine Rede sein. Für den Menschen bedeutet er Alles; dem Menschen, welchem er fehlt, fehlt jedes Merkmal, daß er Gott angenehm ist, ihm fehlt die Heilsgewißheit***).

Daher ist es nicht von fern Zwinglis Absicht, den Glauben herabzusetzen, wenn er ihn als Pfand oder Merkmal der ewigen göttlichen Veranstaltungen auffaßt. Auch in seiner Schrift von der Vorsehung hält er vielmehr an seiner centralen Bedeutung fest. Er ist der festeste, sicherste Punkt im innern Leben des Menschen, durch welchen dieser mit Gott zusammenhängt, in Gott ruht†).

Wie sollte nun aber dieses Innerste und Tiefste im Menschen

---

*) III, 249 (Commentarius): Si nostra electione aut consilio fideles redderemur, possent omnes homines propriis viribus fideles fieri, etiam impii.

**) Elenchus contra Catabaptistas III., 426.

***) VI., 391: Fides argumentum certissimum est hominem electum esse ad salutem, sed intus in mente hominis qui fidem habet.

†) IV., 119: Fides est illud firmum et essentiale animi, quo fertur in deum, in quem speratur infallibiliter, quantumvis hic sensus sit verborum.

lediglich aus dem Menschen kommen? Dann wäre es ja bloßes Menschenwerk. Der Glaube ist darum eine Gabe Gottes, die Selbstmanifestation des erlösenden Gottes im Menschen. Gerade von hier aus entspringt die ungeheure Bedeutung des Glaubens. Das Subjekt ist mit demselben wie mit einem Schilde bedeckt; es hat an ihm die untrüglichste Sicherheit seiner Aufnahme in den Schooß der göttlichen Heilsgnade; er ist das Lebensbrod, welches allen Hunger, der Lebenstrank, welcher allen Durst auf ewig stillt. Er ist ein Schatz, den kein Feind, auch der Tod nicht zu rauben vermag, und das Alles darum, weil er die reale Selbstmittheilung Gottes im innersten Punkte des Personlebens ist*). Die Erwählung ist die keimende Blüthe, der Glaube die reife Frucht**). Sollte nun aber die göttliche Vorsehung lediglich unter denjenigen Völkern ihre Erwählten haben, welchen die äußere Heilsbotschaft verkündigt worden ist? Ist es doch nicht die Predigt, von welcher das Heil eigentlich ausgeht; dieses fließt aus der Erwählung. Doch ertheilt Zwingli auf jene Frage keine Antwort. Welches seine eigentliche Meinung ist, deutet er an, wenn er das Schicksal eines Sokrates und Seneka vor demjenigen des römischen Papstes selig preist, und jene Männer für frömmer und heiliger hält, als alle Dominikaner und Franziskaner zusammen***). Bis ans Ende seines Lebens blieb er sich aber in der Grundanschauung treu, daß der Glaube der religiös-sittliche Mittelpunkt des Menschen ist, in welchem der Mensch Gott selbst als sittlich erneuerndes Lebensprinzip in sich aufgenommen hat. Darum ist der Glaube seinem innersten Wesen nach nicht lediglich Receptivität, sondern Activität, stetige Auswirkung der im Innern des Personlebens waltenden göttlichen Lebenskräfte †).

Der tiefe ethische Gehalt des zwinglischen Glaubensbegriffes erfüllt uns mit gerechter Bewunderung; der Umstand jedoch, daß er den Glauben lediglich als eine That Gottes im Menschen darstellt, bei

---

*) A. a. O., 122.

**) A. a. O., 124.

***) A. a. O., 123. Vgl. noch ebend., 65 (fid. chr. exposit.)

†) IV., 63: Fides enim cum spiritus divini sit adflatus, quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus ille jugis sit actio et operatio? Ubicunque ergo vera fides est: ibi et opus est, non minus quam ubi ignis isthic et calor est. Ubi vero fides non est: jam opus non est opus, sed inanis simulatio operis . . Qui fidem habent, assidue sunt in opere dei perinde ac filius familiaris.

welcher der größere Theil der Menschheit übergangen ist, läßt ahnen, daß Zwingli das letzte Wort seines Systems nicht ausgesprochen hatte. Auch sein System hat den Fehler, daß es einen ursprünglichen Dualismus in die Menschheit verlegt, und zu der Frage zwingt, warum denn Gott die Menschheit ursprünglich auf einen unauflöslichen Gegensatz angelegt habe? Woher dieser ewig klaffende Riß in der Harmonie der Weltordnung?

Der erste Fehler in der Rechnung Zwinglis findet sich bei der Lehre von der Erbsünde in der Annahme einer in Folge des Sündenfalls eingetretenen allgemeinen Verdammlichkeit des Menschengeschlechtes. Dieser Fehler ist Zwingli um so höher anzurechnen, als er der Wahrheit so viel näher gekommen ist als die übrigen Reformatoren. Er hat die Sünde als einen Hebel zur Entwicklung des Guten erkannt; gleichwohl läßt er die große Mehrheit der Menschen an dem untergehen, was Gott selbst als ein Mittel zum Guten verordnet hat. Auch bei Zwingli hört Gott von dem Augenblicke an auf absolut zu sein, als die Heilsgeschichte sich gegen seinen Willen entwickelt. Allein hat er denn wirklich den Dualismus als einen bleibenden betrachtet, das ewige Heil ausschließlich nur für die Einen, die ewige Verdammniß ausschließlich für die Andern? In voller unerbittlicher Schärfe erkühnte sich nur Calvin das zu thun. Zwingli wagte nicht, das Gegentheil offen zu behaupten. Der volle Bruch mit der katholischen Ueberlieferung war damals noch nicht möglich.

---

§ 82.

Calvins Glaubenslehre.

In einem und demselben Punkte war Calvins Glaubensbegriff dem zwinglischen verwandt, und von dem lutherischen abweichend. Calvin erklärt mit großer Entschiedenheit, daß der Glaube nicht in der Unterdrückung des eigenen Denkens, nicht in blinder Unterwerfung unter den kirchlichen Lehrbegriff bestehe. Keineswegs ein Nichtwissen, ein Erkennen ist ihm der Glaube. Das ist nicht der Weg zur Seligkeit, dem zuzustimmen, was die Kirche vorschreibt; die Untersuchung und Forschung darf der Kirche nicht preisgegeben werden. Der Christ muß verstehen, was er glaubt, überzeugende Gründe haben,

warum er glaubt *). Luther hatte in seiner spätern Zeit der Tradition wieder erhebliche Zugeständnisse gemacht, wenigstens im Punkt der Lehre; Calvin warnt vor der „Ehrfurcht gegen die Kirche" auch im Lehrpunkte; der Glaube ist ihm grundsätzlich die Bethätigung der Freiheit des Subjektes auf dem Gebiete der religiösen Erkenntniß **).

Unverkennbar lag in dieser Beschreibung des Glaubens eine Gefahr. Der Glaube konnte zufolge derselben lediglich als eine Thätigkeit des Erkenntnißvermögens erscheinen, zunächst im Gegensatze zum Katholizismus und zu Luthers späterem Glaubensbegriffe, wornach der Glaube eigentlich eine Funktion innerhalb des Denkvermögens, d. h. ein Stillstand in der Vernunftthätigkeit, war. Calvin ist dieser Klippe nicht ganz aus dem Wege gegangen. Doch ist es nicht seine Meinung, den Glauben lediglich als ein Wissen von Gott oder göttlichen Dingen aufzufassen. Er will nur sagen, daß das Denken ein wesentliches Moment im Glauben sei ***). Und zwar soll ja der Glaube mit dem Denken sich vertragen; zwischen ihm und der Vernunft darf kein unversöhnlicher Widerspruch bestehen. Dagegen ist er als solcher doch niemals eine Funktion des Denkens selbst, was die Reformatoren bewußt oder unbewußt immer wieder anerkennen, sondern eine Funktion des Gewissens. Nach der Seite des Denkens bleibt — wie Calvin treffend ausführt — das religiöse Bewußtsein immer unbefriedigt; es giebt im christlichen Lehrganzen eine Menge dunkler Punkte. Der Glaube aber muß seiner selbst gewiß sein, es darf der Zweifel nicht als Widerhaken in ihm stecken bleiben, oder er ist noch ein unvollkommener, der nicht wahrhaft froh und selig macht. Innerster Kern des Glaubens ist auch bei Calvin eine durchaus feste Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit, die nicht auf Verstandesargumentationen, sondern auf einer unmittelbar aus Gott und dessen Offenbarung stammenden Selbstgewißheit des Geistes

---

*) Inst. III, 2, 2: Hoccine credere est, nihil intelligere, modo sensum tuum obedienter Ecclesiae submittas? Non in ignoratione, sed in cognitione sita est fides . . non satis esse, si quis implicite credat quod non intelligat nec etiam inquirat, sed explicitam requirit divinae bonitatis agnitionem (Apostolus), in qua consistit nostra justitia.

**) Ebend., 3.: Fides enim in Dei et Christi cognitione, non in Ecclesiae reverentia jacet.

***) A. a. O.: Cum fide conjunctam esse intelligentiam.

beruht *). Wenn Calvin gleichwohl den Glauben als ein aus Gottes Wort geschöpftes Wissen (notitia) von Gottes Willensmeinung beschreibt, so ist hier ein Rest des römischen Glaubensbegriffes an ihm hängen geblieben **). In Wirklichkeit kehrt der Begriff der „Erkenntniß", nach mancherlei Windungen und Wendungen, bei Calvin immer als derjenige wieder, in welchem das Wesen des Glaubens gipfelt, nur daß als Gegenstand dieser Erkenntniß nicht bloß der göttliche Wille im Allgemeinen, sondern die durch den heil. Geist versiegelte Gnadenoffenbarung in der Person Christi bezeichnet wird ***).

In Betreff seiner Ausführungen über den Glaubensbegriff zeichnet sich Calvin nicht nur vor Luther, sondern auch vor Zwingli dadurch vortheilhaft aus, daß er die Vieldeutigkeit des Begriffes „Glaube" zu beseitigen und denselben zu präcisiren bemüht ist. Ob ihm dies gelungen: ist eine andere Frage. Wie leicht sein eigener Glaubensbegriff der Mißdeutung unterliegen konnte, daß Glauben ihm wesentlich eine Thätigkeit des Denkens oder Wissens sei, haben wir bereits bemerkt. Beschreibt er den Glauben doch zu wiederholten Malen als „Kenntniß" (notitia) und „Erkenntniß" (cognitio). Gegen eine falsche Ausdeutung seiner Beschreibung legte er aber selbst wieder Protest ein. Ein Mensch kann die ganze evangelische Geschichte vom Anfang bis zum Schlusse für wahr halten, er kann das Wort Gottes als untrügliche Offenbarung vom ersten bis zum letzten Blatte der Bibel annehmen, er kann auch sich selbst durch die Drohungen und Verheißungen des Wortes bestimmen lassen, und das Alles macht nach der Meinung Calvins noch keinen Gläubigen. Auch Erweckungen des heil. Geistes sind noch keine Zeugnisse für das Vorhandensein wahren Glaubens. Namentlich darf die Zustimmung zur „reinen Lehre" nicht als seligmachender Glaube betrachtet werden †).

Allein nun tritt für Calvin die Pflicht ein, den Begriff des Glau-

*) A. a. O., 6: Hujus (fidei) fundamentum est praesumpta de veritate Dei persuasio.

**) A. a. O.: Jam ergo habemus fidem esse divinae erga nos voluntatis notitiam ex ejus verbo perceptam.

***) Ebend.: Justa fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per Spiritum S. et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Vgl. a. a. O., 8: Fides in Christi notitia sita est.

†) A. a. O., 13,

bens positiv zu beschreiben. In welchem Vermögen des Menschen hat er seinen Sitz? Mit gewohntem Scharfsinn durchschaut Calvin die prinzipielle Wichtigkeit dieser Frage. Der Glaube weist sich zwar als eine Thätigkeit des Erkennens aus, aber gleichwohl ist er kein Begreifen der Art, wie Gegenstände der Sinneswahrnehmung von uns begriffen werden. Hier ist nun der Punkt, an welchem Calvin mit seinen Ausführungen in offenen Widerspruch geräth. Wenn er den Glauben als eine Ueberzeugung von Unbegreiflichem, die dem Subjekte viel selbstgewisser ist, als die Ueberzeugungen, welche auf dem Wege des begreifenden Denkens gewonnen werden, beschreibt, so ist das an sich vortrefflich. Allein in diesem Falle ist der Glaube als solcher kein Wissen; denn das Unendliche, das allein Unbegreifliche, kann der Natur der Sache nach nicht wirklich gewußt werden. Es giebt von demselben nur ein uneigentliches, oder symbolisirendes, Wissen *). Mit vollem Rechte beharrt Calvin darauf, daß das Wesen des Glaubens in der „Plerophorie", der unerschütterlichen Selbstgewißheit des Subjektes an und für sich besteht, daß es eine Gewißheit bewirkt, die nicht auf rationellem Wege hervorgebracht, sondern unmittelbar gegeben ist. Aber eben deßhalb ist er als wesentlich erkennende Thätigkeit unrichtig definirt. Denn das Wissen bewirkt immer ein durch Begriffe und Schlüsse vermitteltes Denkergebniß. So lange wir religiöse Wahrheiten nur wissen, so lange sind sie noch außer uns; das Wissen von der Wahrheit ist nicht die Wahrheit selbst, sondern nur ein sinnbildlicher Darstellungsversuch derselben. Calvin bemerkt aber ausdrücklich, das wahre Wesen des Glaubens bestehe darin, daß wir die Wahrheit der Offenbarung nicht mehr gegenständlich außer uns haben, sondern als unser inneres Eigenthum besitzen. Das, was den Glauben zum Glauben macht, ist also nicht ein intellektueller, sondern ein ethischer Vorgang. Daß die Thatsache, aus welcher unsere religiöse Beruhigung fließt, eine

---

**) A. a. O., 14: Adeo (fides) superior est, ut mentem hominis re ipsam excedere et superare oporteat, quo ad illam pertingat. Neque etiam ubi pertigit, quod sentit assequitur, sed dum persuasum habeat quod non capit, plus ipsa persuasionis certitudine intelligit quam si humanum aliquid sua capacitate perciperet . . . Eph. 3, 18 Paulus voluit significare, modis omnibus infinitum esse quod mens nostra fide complectitur, et genus hoc cognitionis esse omni intelligentia longe sublimius . . . Statuimus fidei notitiam certitudine magis quam apprehensione contineri.

Thatsache unseres eigenen innersten Selbstbewußtseins, eine Thatsache sittlicher und geistiger Lebenserfahrung ist, das ist der Kern und Stern des protestantischen Glaubens. Aus dieser innern Gewißheit, daß der Gegenstand unsers Heils unser persönliches sittliches Eigenthum geworden ist, entspringt der Friede der Seele, und mit der Gewissensangst hat es nunmehr ein Ende *). Mit Recht bemerkt Calvin, daß auch der Gläubige noch Zweifel und Anfechtungen zu bestehen habe; das mit Gott im Glauben gesättigte Gewissen gleicht nicht der ruhigen, von keinem Widerspruche mehr erregten, See. Noch ist das Fleisch mit seinen Versuchungen in dem Personleben des Gläubigen nicht gänzlich überwunden. Aber der Zweifel entspringt nicht aus dem Glauben, sondern aus dem, was den Glauben hindert, dem Fleische. Der Glaube dagegen stellt am Ende das gestörte Gleichgewicht der Seele immer wieder her, und macht Friede, wenn auch nach längerem vorangehendem Kampfe. Eine tödtliche Wunde vermögen die Pfeile des Fleisches dem Glaubensleben nicht mehr zu schlagen.

In gewissem Sinne kehrt Calvin demzufolge zu demjenigen Glaubensbegriffe zurück, welchem wir bei Luther im Anfange seiner reformatorischen Thätigkeit begegneten. Vermittelst des Glaubens wohnt Christus geistlich, d. h. in der Kraft des heiligen Geistes, in dem Herzen des Gläubigen, und durch diese Kraft wird der Heilsprozeß in innigster Verschmelzung mit Christus von Tag zu Tag mehr gefördert **). Daß das Subjekt übrigens in keiner Weise den Glauben hervorbringt, ist vom Standpunkte Calvins selbstverständlich. Der Glaube ist, wie bei Zwingli, eine Gabe des heiligen Geistes, nicht der heilige Geist eine Wirkung des Glaubens ***). Darum geht nach Calvin die gesammte innere sittliche Erneuerung des Menschen von der Wurzel des Glaubens aus, nicht bloß die Wiedergeburt, sondern

---

*) A. a. O., 16: Hic praecipuus fidei cardo vertitur, ne quas Dominus offert misericordiae promissiones extra nos tantum veras esse arbitremur, in nobis minime, sed ut potius eas intus complectendo nostras faciamus.

**) A. a. O., 24: Christus non extra nos est, sed in nobis habitat, nec solum individuo societatis nexu nobis adhaeret, sed mirabili quadam communione in unum corpus nobiscum coalescit in dies magis ac magis, donec unum penitus nobiscum fiat.

***) A. a. O., 33: Neque enim fidei tantum inchoator est Spiritus, sed per gradus eam auget.

auch die Buße. Er bemerkt in dieser Beziehung: wer die Buße dem Glauben voranstelle, anstatt sie aus dem letztern entspringen zu lassen, verstehe von der Heilslehre nichts *).

Von diesem Standpunkte aus ist nun auch die Rechtfertigung nicht ein lediglich declaratorischer Akt Gottes, durch welchen Gott ohne weiteres einen Menschen, der an und für sich nicht gerecht ist, gerecht erklärt. Ist der Glaube ein durch den heil. Geist gewirkter geheiligter Zustand des Personlebens und erklärt Gott den Menschen um seines Glaubens willen als gerecht, so ist es unverkennbar der neue sittliche Lebenszustand, welcher die nothwendige Bedingung der Rechtfertigung enthält. Die Vorstellung von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, in deren Besitz das Subjekt sich gar nicht befindet, ist daher hier gefallen. Was zugerechnet wird, das hat der, bei welchem es statt findet, wirklich; es ist zwar nicht sein ursprüngliches Eigenthum, aber von ihm angeeignet; zugerechnet wird es jedoch nur in so weit, als es in den sittlichen Selbstbesitz übergegangen ist. Gegenstand der Zurechnung ist das in der Gemeinschaft mit Christo zu Stande gekommene neue Personleben, das in der Kraft des heil. Geistes sich immer gottgemäßer entwickelt **).

Je mehr sich Calvin die durch den Glauben mit Christo erwirkte Vereinigung als einen ethischen, auf freier sittlicher Aneignung beruhenden, Vorgang vorstellte, um so entschiedener mußte er die Annahme A. Osianders verwerfen, daß die Gerechtigkeit Christi dem gläubigen Subjekte substantiell innewohne. Dabei dringt Calvin kräftig darauf, daß ungeachtet der noch unvollkommenen sittlichen Lebensentwicklung des Gerechtfertigten die Rechtfertigung selbst nicht bloß als eine theilweise zu Stande gekommene betrachtet werde; er macht einen scharfen Unterschied zwischen der Rechtfertigung, die immer total, und der Erneuerung, die nur partial ist. Die letztere ist ein allmäliger Prozeß; die erstere wird mit einem Schlage; sie ist die innere, von Gott ausgehende, sittliche Lebensschöpfung selbst, und schließt schon darum jeden Zweifel an ihrer Realität aus. In ihr ist der Mensch

---

*) III., 3, 1.

**) III., 11, 10: Non ergo Christum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.

gänzlich mit Gott versöhnt; er ist durch sie in die neue Gemeinschaft mit Gott versetzt *). Gewissermaßen könnte es scheinen, als ob Calvin die Anschauungen Luthers und Zwinglis mit einander verschmolzen habe. Behauptet er doch beides vom Glauben: derselbe sei ein lediglich passiver Vorgang und er sei die wirksamste Thätigkeit. Lediglich passiv soll er sein, sofern er rechtfertigt, — denn in sofern nimmt er den Inhalt der in Christo und dem heil. Geiste geschenkten göttlichen Gnade nur an; entschieden aktiv soll er sein, sofern er erneuert, — denn in sofern bewirkt er einen in stetiger Fortentwicklung begriffenen sittlichen Lebensprozeß **).

Bei allem Dem kann nun aber Calvins Glaubensbegriff doch nicht recht befriedigen; es bleiben auch in ihm ungelöste Räthsel zurück. Der Widerspruch, der darin besteht, daß der Glaube wesentlich als ein Wissen, und zugleich wieder als ein sittliches Thun beschrieben wird, ist bereits entwickelt worden. Allein Calvin entgieng auch der Gefahr einer Verwechslung des rechtfertigenden Glaubens, der wesentlich ethischer Natur ist, mit dem bekenntnißmäßigen, der wesentlich intellektueller Natur ist, nicht; er hat der reinen Lehre eine Bedeutung zugeschrieben, welche nur unter der Voraussetzung zu begreifen ist, daß ihm die Zustimmung zu derselben eine seligmachende Wirkung zu haben schien. Welche seltsame Verwirrung in dem Denken des großen Mannes! Er kann nicht nachdrücklich genug hervorheben, nicht oft genug darauf zurückkommen, daß der seligmachende Glaube nicht in der Zustimmung zur kirchlichen Orthodoxie bestehe, und gleichwohl fordert er diese Zustimmung als etwas schlechterdings Unerläßliches ***). Ausdrücklich wird von ihm erklärt, die reine Lehre enthalte das christliche Leben, so oft auch wieder behauptet wird, das christliche Leben entspringe lediglich aus dem Glauben †). Auch bei ihm kommt

---

*) Non separari justificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae.

**) A. a. O., 13, 5: Quoad justificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam dei gratiam, sed a Christo recipiens quod nobis deest.

***) A. a. O., IV., 1, 5: Ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retinere sanctos nisi dum uno consensu discendo et proficiendo ordinem Ecclesiae a Deo praescriptum colunt.

†) A. a. O., 11: Non temere . . deserendam nobis Ecclesiam, in qua duntaxat ea salva et illibata doctrina retineatur, qua constat incolumitas pietatis.

der Ausspruch vor: wenn nur die Lehre rein, im Leben dürfe schon Manches mangelhaft sein. Wer soll nun aber feststellen, was reine Lehre ist, was nicht? Das römisch-katholische System beruht auf der Grundvoraussetzung, daß ein auserwählter Stand die Bestimmungen über den Inhalt und Umfang der reinen Lehre zu treffen habe. Calvin beschreibt die Differenz zwischen dem katholischen und dem protestantischen Standpunkte damit, daß er sagt: jener schreibe der Kirche eine Autorität außerhalb des göttlichen Wortes, dieser eine auf dem göttlichen Worte ausschließlich beruhende zu. Die Unterscheidung möchte genügen, wenn die Substanz des göttlichen Wortes an und für sich präcisirt und formulirt wäre. Allein schon die confessionelle Controverse in Betreff des Abendmahles beweist, wie auch unter den gläubigen Protestanten hinsichtlich der nähern Bestimmung über Inhalt und Umfang der reinen Lehre tiefgreifende Differenzen sich bilden konnten. Calvin übersieht den Antheil, welchen die symbolisirende menschliche Thätigkeit an der Feststellung der kirchlichen Lehrartikel nothwendig nimmt, und irrt, wenn er sich darauf verläßt, daß der heil. Geist allen Streit menschlicher Meinungen schon schlichten werde*). Er irrt gleichfalls, wenn er ohne weiteres voraussetzt, die von den Protestanten recipirten ältesten Symbole stehen in voller Uebereinstimmung mit dem Schriftworte. Daß er die Entscheidung über Inhalt und Umfang der „reinen Lehre" ausschließlich einem Stande, dem Lehrstande, überträgt, stimmt wenig mit seinem Grundsatze, daß der Glaube die Quelle aller kirchlichen Fortbildung sei.

An diesem Punkte sehen wir daher Calvin demselben Irrthum, wie Luther, verfallen; die Begriffe „reine Lehre" und „wahrer Glaube" decken sich bei ihm; das von Menschen entworfene Bekenntniß wird dem vom heil. Geiste entzündeten Glauben gleich gesetzt. Behauptungen wie die, daß die heil. Schrift eine mehrfache Auslegung zulasse, daß es schwer und beinahe unmöglich sei, eine allgemeine Uebereinstimmung im Lehrbegriffe herbeizuführen, daß aus diesem Grunde abweichende Lehrmeinungen geduldet werden müssen, tadelt er aufs heftigste, und nur in ganz untergeordneten Punkten hält er Lehr-Differenzen für zuläßig**). Die Theologie ver-

*) A. a. O., 16: Proinde discordia posita sumamus ex verbis Spiritus quaestionum explicationes.

**) IV., 1, 12: Non temere ob quaslibet dissentiunculas deserendam Ecclesiam.

wechselt er geradezu mit der Religion, wenn er darauf verweist, daß doch unter allen Umständen in der Schrift eine „bestimmte Religion" geoffenbart sein müsse. Die „reine Lehre" soll gewahrt, dieses köstliche Gut muß nöthigenfalls auch mit dem obrigkeitlichen Schwert vertheidigt werden! Daß die Kirche ihr Bekenntniß aus Gottes Mund selbst empfangen habe, daran zweifelt er keinen Augenblick. Der Inhalt des Bekenntnisses ist unveränderlich, darum muß die christliche Obrigkeit Alles daran setzen, um dasselbe in seiner Reinheit und Lauterkeit zu erhalten. Nach protestantischen Grundsätzen soll Niemand zum Glauben gezwungen werden; Calvin ist anderer Meinung; er versichert mit Augustinus, man müsse diejenigen, welche Gott widerstreben, trotz ihres Widerwillens Gott unterwerfen, bei beharrlichem Widerstande und offenem Aergernisse von ihrer Seite aus dem Wege schaffen *)! Unbegreiflicher Weise bedenkt er nicht, daß er selbst nach seinen eigenen Worten von einer lutherischen Obrigkeit als „Ketzer und Satansdiener" hätte bestraft werden können. Es ist ein Abfall von seinen eigenen reformatorischen Ueberzeugungen, wenn er von dem Glauben, als sittlicher Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, völlig absieht, und von der Zustimmung zu einer menschengemachten Lehrform die Gewissensstellung zu Gott, ja Freiheit, Ehre und Leben eines jeden Christen abhängig macht. Er ist freilich der Meinung, daß nur der gänzliche Abfall von der reinen Lehre mit dem Tode bestraft werden solle. Allein ist der Abfall von der reinen Lehre gleichbedeutend mit dem Abfall von dem wahren Glauben? War nicht er selbst gänzlich abgefallen von dem, was die römische Kirche als reine Lehre erklärt hatte? Und wenn der Abfall vom wahren Glauben eine noch so große Sünde gegen Gott ist, wie konnte er sich so weit verirren, eine Gewissenssünde gegen Gott, über welche keinem menschlichen Tribunal ein entscheidendes Urtheil zusteht, wie ein gemeines Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft behandelt wissen zu wollen?

Es läge in diesem Verfahren eines so scharfsinnigen Mannes ein unauflösliches Räthsel, wenn sich nicht deutlich herausstellte, daß Calvin in diesen Ausführungen nur den Gesetzesstandpunkt der mittelalterlichen Kirche wieder zu dem seinigen gemacht hat. An die Stelle

---

*) Opera, VIII (Refutatio errorum M. Serveti), 514: Ergo pietatis doctrinae vindices erunt pii magistratus, non solum ut ad fidem cogant minus voluntarios, sed ne ab ea ditione exulet Christus in qua ejus beneficio regnant.

des Kirchengesetzes tritt bei ihm das Lehrgesetz. Unbegreiflich ist nur, wie ihm entgehen konnte, daß kirchliche Lehrgesetze lediglich da Aussicht auf Vollzug haben, wo eine mit allen Hülfsmitteln äußerer Gewalt ausgerüstete Hierarchie über jenem Vollzuge wacht. Damit ist aber natürlich wieder die Herrschaft der Menschensatzung in der Kirche begründet. Aufrechterhaltung der reinen Lehre war auch nach Calvin die Hauptaufgabe der christlichen Kirche und des christlichen Staates. Wie reimt sich das mit seiner Erklärung, daß die Zustimmung zur reinen Lehre grundverschieden ist von dem innern Leben des Glaubens? Das außerordentliche Gewicht, welches Calvin auf die Reinheit der Lehre legt, steht in keinem folgerichtigen Zusammenhange mit den Grundgedanken seines Systems. Nicht nur wird nach seiner Grundvoraussetzung das Subjekt lediglich durch den Glauben selig, sondern der Glaube kommt auch — wiewohl vermittelt durch das äußere Wort und den heil. Geist — lediglich von Gott. Es sind ewige, verborgene himmlische Kräfte, welche das Heil bewirken, von welchen der sittliche Prozeß innerhalb der Menschheit in Bewegung gesetzt und im Gange erhalten wird. Die oberste Ursache aller Heilsentscheidungen ist immer ausschließlich in dem ewigen unabänderlichen Heilswillen Gottes selbst zu suchen. Wenn auch Calvin davor warnt, mit vorwitzigen Gedanken in den Abgrund des Erwählungsgeheimnisses sich zu verlieren; wenn er auch darauf dringt, daß jeder sein Heil nur in der heilsgeschichtlichen Persönlichkeit des Erlösers suche und sein Vertrauen nur auf Christi Gnade setze*), so giebt er damit gleichwohl bloß einen pädagogischen Rath; denn es ist von Ewigkeit her bestimmt, welches die Erwählten in Christo und welches die Verworfenen von Christo sein werden. Wo er keine pädagogischen Rücksichten nehmen zu müssen glaubt, sondern die Frage rein wissenschaftlich behandelt, wie in seiner Schrift von der Vorherbestimmung, da bezeichnet er den Glauben mit Zwingli als ein bloßes Pfand für die Verwirklichung der ewigen Heilsveranstaltung **). Mag immerhin Predigt und Sakramentsgenuß als unerläßliches Mittel der Heilserlangung betrachtet werden: Ursache des Heils können diese endli-

*) III., 24, 5: Non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem Patre . . . Christus speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet.

**) VIII., 593: Quisquis fidem . . . ex aeterno divinae electionis fonte manare fatebitur.

chen und kreatürlichen Mittelglieder niemals werden; diese ist und bleibt der göttliche Rathschluß, das unabänderliche Wollen und Walten des heil. Geistes selbst. Bei Calvin wie bei Zwingli bleibt auf die Frage: warum Gott nur den Einen den beseligenden Glauben schenke und die Andern dem zur Verdammniß führenden Unglauben überlasse, jede irgendwie befriedigende Antwort aus. Auch Calvin verkennt in Folge der hergebrachten Erbsündenlehre die angeborne Freiheit des Subjekts, die ursprüngliche Gemeinschaft desselben mit Gott im Gewissen. Alle Menschen verdienen den ewigen Tod; der unbegreifliche ewige göttliche Rathschluß rettet die Einen — warum wissen wir nicht — die Andern trifft das Dekret der Verdammniß.

---

§ 83.

Rückblick auf Luthers, Zwinglis, Calvins Glaubensbegriff.

Die drei größten Reformatoren sind über das Wesen des Glaubens zu keiner vollkommen klaren und sichern Entscheidung gelangt. Alle drei haben das Gefühl, daß hier die Stelle ist, an welcher der Protestantismus seinen eigenthümlichen Charakter am entschiedensten auszuprägen, am schärfsten von dem katholischen Systeme zu unterscheiden hat. Allein darüber, was der Glaube sei, entsteht bei Allen ein bedenkliches Schwanken. Daß er nicht die bloß äußere Zustimmung zu dem anerkannten kirchlichen Lehrbegriffe bedeutet, daß er etwas anderes ist als blinde und feige Unterwürfigkeit unter unverstandene Lehrvorschriften und Lehrsätze der Kirche: damit sind alle einverstanden. Die katholische Kirche fordert, daß das Subjekt im Glauben sich selbst aufgebe, auf sein eigenes Urtheil, sein eigenes Wollen, ja seine Selbstverantwortlichkeit verzichte. Das kann der Protestantismus nicht nur nicht fordern, er darf es gar nicht zugeben. Nach protestantischen Grundsätzen hat das Subjekt erst im Glauben sich selbst; erst in ihm wird es seiner wahren Aufgabe und höhern Bestimmung, seiner unvergänglichen und ewigen Heilsgemeinschaft bewußt; in ihm lösen sich alle quälenden Zweifel, in ihm beruhigt sich die von der Sünde genährte Gewissensangst, aus ihm strömen die Quellen des innigsten heiligsten Seelenfriedens.

Während nun aber alle drei Reformatoren, freilich in sehr verschiedenem Zusammenhange, dem Glauben diese Bedeutung geben,

steigen auch wieder Zweifel in ihnen auf, ob das Subjekt im Glauben irgend etwas sei, habe, wirke, vermöge? Luther läßt diese Zweifel bis zur vollen Selbstvernichtung des Subjektes im Glauben fortgehen. Nach seiner immer offener vorgetragenen Meinung wird das Subjekt in seinem Verhältnisse zu Gott im Glauben ein gedanken- und willenloses Organ, ja es soll ein solches sogar gegenüber der kirchlichen Bekenntnißfassung des göttlichen Wortes werden. Dann wäre das Subjekt im Glauben doch nicht wirklich frei, das Heilsleben doch nicht wirklich sein eigenes Leben, das Wesen des Protestantismus doch nicht wirklich die freie Selbstbestimmung des Subjektes aus dem Gewissensgrunde zu gottgemäßer Lebensentwicklung. Auch Zwingli und Calvin, so eifrig sie bemüht sind, die sittliche Bestimmung des Subjektes anzuerkennen und den Glauben als sittliche Kraft zu würdigen, lassen dennoch denselben so vorwiegend als bloße göttliche Wirkung erscheinen, daß von menschlich freier Entscheidung in den Glaubensvorgängen nicht wahrhaft die Rede sein kann. Wie aber der Glaube immer mehr mit der Zustimmung zur reinen Lehre verwechselt, in ein lediglich passives und unterwürfiges Verhalten des Subjekts gegen die endliche Form des kirchlichen Lehrbegriffs verwandelt ward, so ward auch das protestantische Glaubensprincip, die freie Gewissensthätigkeit, immer mehr geopfert und der innerste Lebensnerv des Protestantismus gelähmt.

---

§ 84.

Die Glaubenslehre Melanchthons.

Melanchthon war nicht der Mann der Strömung zu widerstehen, welche in Betreff der Lehre vom Glauben den Protestantismus von seinem grundsätzlichen Boden immer mehr zu entfernen drohte. Treffend hatte er in der ersten Ausgabe seiner Loci den katholischen Glaubensbegriff widerlegt. Bloß die evangelische Geschichte als wahr annehmen, das sei eine Form der Gläubigkeit, welcher man sich auch in dem Falle rühmen könnte, wenn man an die von Livius und Sallust erzählten Historien glaubte: das sei ein Meinen, der Glaube der Heuchler *). Der Glaube wird sodann als Zustimmung zum ganzen

*) Corp. Ref. XXI., 161: Sophistica fides . . . qua sic adsentiuntur historiae Evangelicae impii, ut solemus vulgo Livianae aut Salustianae.

Wort Gottes, die aus einem durch den heiligen Geist erneuerten und erleuchteten Herzen entspringt, beschrieben. Es ist demnach die Erneuerung und Erleuchtung des Herzens, welche für die Aufrichtigkeit des Glaubens Zeugniß ablegt; erst in Folge dieser innern sittlichen Vorgänge weiß der Gläubige sich gerechtfertigt. Das aus einem wiedergebornen Herzen hervorgegangene Vertrauen auf Gott und auf die göttliche Gnadenverheißung — ist der Glaube. Aus diesem Vertrauen entspringen sodann die Freudigkeit und der Friede eines guten Gewissens, die Kraft zu wahrhaft guten Werken, was nur da möglich ist, wo Gemeinschaft mit Gott und Liebe zu Gott im Herzen wurzeln *). Nur der Glaube rechtfertigt, weil nur das göttliche Erbarmen rechtfertigt; der Glaube ist die „Erkenntniß" des göttlichen Erbarmens.

Hier liegt nun ebenfalls der Punkt, wo Melanchthons Glaubensbegriff, wie derjenige der übrigen Reformatoren, sich dem katholischen wieder näherte. Der Glaube ist wesentlich „Erkenntniß", das heißt: er ist wesentlich ein Vorgang innerhalb der Denkregion. Wohl dringt Melanchthon, wie die übrigen Reformatoren, in der ersten Ausgabe seiner Loci mit Nachdruck darauf, daß das „Vertrauen" auf die göttliche Gnadenverheißung das entscheidende Moment im Glauben sei. Allein welch ein vieldeutiger Begriff, der Begriff des Vertrauens! Das Vertrauen, daß Gott seinen Sohn zur Vergebung der Sünden in die Welt gesandt habe, kann möglicherweise nicht nur ohne allen ethischen Inhalt, sondern geradezu ein sündliches sein. Es kann ja ein Mensch deßhalb sein Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit setzen, weil er keine Lust zur Gesetzeserfüllung vermöge sittlicher Anstrengung in sich fühlt. Das Vertrauen kann ein so blindes sein, daß der Mensch sich nicht die geringste Rechenschaft über die Gründe giebt, die ihn bewegen, auf den gnädigen Gott zu vertrauen. Motive der Selbstsucht können in hundert Fällen dem Vertrauen zu Grunde liegen. Ist es dann noch Glaube im protestantischen Sinne des Wortes?

Je mehr das Wesen des Glaubens als ein Wissen um Gottes Gnadenoffenbarungen aufgefaßt wird, um so näher liegt es, das sittliche Thun dabei in den Hintergrund treten zu lassen. Melanch-

---

Non fides, sed opinio est, hoc est incerta, inconstans et fluxa animi cogitatio de verbo Dei . . . Plane enim non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio, quam sine spiritu sancto conceptam habent hypocritae.

*) A. a. O., 164 f.

thon beharrte fest darauf, daß die sogenannte particula exclusiva: „allein durch den Glauben werden wir gerechtfertigt", nicht dürfe fallen gelassen werden; trotz überflüssiger Friedensliebe machte er bei den Verhandlungen mit den katholischen Gegnern in diesem Punkte kein Zugeständniß; er wollte dem kirchlichen Werkverdienst beim Heilserwerbe auch nicht die geringste Geltung einräumen. Wenn nun aber der Glaube wesentlich ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen sein soll, so wird er dadurch zu einer Art von intellektueller „Tugend" gestempelt, wie denn auch Melanchthon in dem Wittenberger Gutachten über das Augsburger Interim ihn unter die viel nöthigen „Tugenden" rechnet, nur so, daß er alle andern Tugenden überschattet *).

In der dritten Periode der Loci zeigt sich Melanchthon von der Vorstellung, es sei zum Zwecke des Heiles nothwendig, an die reine Lehre zu glauben, beinahe völlig beherrscht. Der Glaube besteht ihm hier in dem Vertrauen des Gläubigen, daß er um Christi willen von Gott wieder in Gnaden angenommen sei. Das Subjekt, welches von Gewissensangst gequält keinen Trost in sich selbst findet, sucht denselben außer sich: eine für den damaligen Standpunkt Melanchthons bezeichnende Aeußerung **). Also eine außerhalb des menschlichen Erfahrungskreises liegende Thatsache, wenn sie angenommen, wenn an ihrer Thatsächlichkeit nicht gezweifelt wird, giebt dem Gewissen den höchsten Trost. Der Glaube ist in diesem Falle nicht mehr eine selbstständige Gewissensthätigkeit, sondern eine Funktion des Verstandes und des Willens, nicht mehr ein unmittelbares Verhältniß des Geistes zu Gott, sondern ein Verhältniß des Geistes zu seinen Vorstellungen über Gott und göttliche Dinge, nicht ein aktiver, sondern lediglich ein passiver Vorgang, da es bei demselben darauf ankommt, die Zweifel des Verstandes niederzuschlagen, die Energie des Willens zu dämpfen, sich lediglich hinzugeben an die Kunde von der durch die Person Christi vollzogenen Heilsthatsache, sich dabei nur völlig zu beruhigen ***). Der sogenannte assensus, die Zustimmung zu den vom Glauben anzueignenden Thatsachen, ist jedenfalls unerläßlich, und mit Beziehung auf dieses unentbehrliche constituirende Moment des

*) Corp. Ref. VI., 928.

**) Corp. Ref. XXI., 743: Hoc si considerarent, scirent mentes perterrefactas quaerere consolationem extra sese, et hanc consolationem esse fiduciam, qua voluntas acquiescit in promissione misericordiae propter Mediatorem donatae.

***) A. a. O., 744, wird der Glaube demgemäß definirt als motus in voluntate necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Christo

Glaubens sagt Melanchthon deutlich, daß der Glaube das kirchliche Bekenntniß zu seinem Gegenstande machen müsse*).

In einem Punkte widerstand Melanchthon den äußersten Consequenzen, welche das spätere bekenntnißmäßige Lutherthum ohne Gewissensbisse zog, mit lobenswerthem Muthe. Die flacianische Partei hatte die natürliche Unfähigkeit des Subjektes zum Heile in den stärksten Ausdrücken behauptet; sie mußte folgerichtig auch jede Mitwirkung desselben bei dem Zustandekommen des Glaubens bestreiten, und Flacius war in dieser Beziehung bis zu der Behauptung fortgetrieben worden, „der menschliche Wille verhalte sich in Sachen der Bekehrnng so rein passive, daß der heil. Geist auch den Widerstrebenden ertheilt werde**)". So weit war Luther selbst nicht gegangen; er hatte sich damit begnügt, das Verhalten des Menschen bei der Bekehrung als ein rein leidentliches zu beschreiben. Nach Flacius konnte es auch aktiv werden, d. h. den Einwirkungen des göttlichen Wesens und Geistes bewußt und energisch sich in den Weg stellen; der göttlichen Einwirkung blieb schließlich der Sieg.

Am 1. August 1560 wurde zu Weimar zwischen Flacius und dem Hauptvertreter der Melanchthon'schen Richtung, Viktorinus Striegel, ein Religionsgespräch abgehalten, auf welchem die melanchthon'sche milde und die lutherische schroffe Ansicht vom Wesen des evangelischen Glaubens scharfe Streiche wider einander führten. Striegel verfocht den Gedanken, daß eine wahre Bekehrung durch den Glauben nur möglich sei, wo ein Mensch frei von jedem Zwange handle; Flacius bestritt als folgerichtiger Lutheraner, daß der Mensch als solcher irgend welche Freiheit besitze. Striegel berief sich auf die Thatsache eines natürlichen Gottesbewußtseins im Menschen, auf die Stimme des Gewissens; Flacius ließ diese Thatsache in dem Sinne, daß sie einen religiös-sittlichen Werth des Menschen und eine religiös-sittliche Kraft im Menschen bedeute, nicht gelten, und hatte Luthern hiefür auf seiner Seite. Auch Striegel wagte es nicht der herkömmlichen Erbsündenlehre entgegenzutreten, und es fiel ihm daher schwer, ohne in Widerspruch mit derselben zu gerathen, eine selbstständige Mitwirkung des rein menschlichen Faktors beim Vorgange der Bekehrung überhaupt

acquiescit. Hier heißt (a. a. O., 751) der Glaube auch virtus apprehendens et applicans promissiones et quietans corda.

*) Cum autem dicimus de assensu promissionis, complectimur omnium articulorum notitiam.

**) Bericht von etlichen Artikeln der christlichen Lehre, 1559.

irgend vorstellbar zu machen. Unter allen Umständen konnte gegen ihn eingewandt werden, daß, was von menschlicher Seite bei der Bekehrung mitwirkt, nicht der Mensch, sondern der dem Menschen aus lauter Gnaden mitgetheilte heilige Geist ist.

Gleichwohl folgte Striegel dem Gewissensinstinkte des Protestantismus, wenn er zum mindesten auf der Annahme einer ursprünglichen Empfänglichkeit (capacitas) für die göttlichen Heilswirkungen beharrte, und wenn Flacius diese läugnete, dagegen aber annahm, daß Gott die Empfänglichkeit für das Gute erst durch einen übernatürlichen Gnadenakt in das Subjekt hineinschaffe, so ließ er den Menschen als ein jeder freien Thätigkeit beraubtes schlechthiniges Organ der göttlichen Allmachtswirkung erscheinen; um sittliche Entscheidungen handelte es sich bei solchen Vorgängen nicht mehr. Freilich hätte Striegel, um seiner Annahme eine sichere Stütze zu geben, mit dem natürlichen Gottesbewußtsein im Menschen ganz anders Ernst machen müssen. In so weit jenes Gottesbewußtsein als ein bloßes Wissen von Gott, ohne jede sittliche Kraft erschien, konnte Flacius entgegenhalten, daß ein derartiges Wissen nicht nur sittlich werthlos sei, sondern die Schuld des Menschen noch vermehren helfe. Das Gewissen als religiös-ethisches Centralvermögen des menschlichen Personlebens hätte von Striegel vor Allem anerkannt werden müssen. Allein die theologische Reaktion hatte damals bereits die Herrschaft über die Geister gewonnen; schwache Vermittlungsversuche, wie derjenige Striegels, waren an der Tagesordnung; die Prinzipienfragen wurden verschleiert, anstatt gelöst; der Sieg der „reinen Lehre" war so viel als entschieden. Flacius unterlag freilich zuletzt selbst dem gemäßigteren Lutherthum, weil er die Consequenzen von Luthers Standpunkte aus mit einer Schärfe gezogen hatte, welche zur vollen Austragung des Prinzipienkampfes genöthigt hätte. Das Lutherthum wäre in diesem Falle entschieden in das katholische Lager zurückgeführt worden; um das zu verhüten mußte der Prinzipienkampf vertagt, und ein prinzipienloser Ausgleichungsversuch herbeigeführt werden, wie er im späteren Concordienwerke vorliegt*).

---

*) Man vergleiche über diesen Streit: Acta: Disputatio de orig. Peccato et lib. arbitrio inter M. Fl. Illyricum et V. Strigelium, publice Vinariae per integram hebdomadam 1560 initio mensis Aug. contra Papistarum et Synergistarum corruptelas habita; Otto, de Vict. Strigelio, liberioris mentis in ecclesia lutheria vindice.

§ 85.

Der Glaubensbegriff der Bekenntnisse.

Wie wenig es überhaupt gelungen ist, den protestantischen Glaubensbegriff zu einem dem Wesen des Protestantismus angemessenen grundsätzlichen Abschlusse zu bringen, das zeigt uns ein Blick auf die Bekenntnißschriften besonders deutlich. Wenn die Augsburger Confession (Art. 4) bemerkt, daß der Mensch nicht durch eigenes Vermögen vor Gott gerechtfertigt werde, sondern aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, so weist sie zwar die katholische Vorstellung von verdienstlichen Leistungen des Menschen zurück; wenn sie aber hinzufügt, der Glaube bestehe in dem Vertrauen, Gnade und Sündenvergebung durch das genugthuende Leiden und Sterben Jesu Christi erlangt zu haben, und Gott rechne denselben als unsere Gerechtigkeit an, so bleibt die Hauptsache unentschieden, von welcher Beschaffenheit jenes Vertrauen sein müsse? Der zwölfte Artikel scheint die Antwort nachholen zu wollen, da er den Glauben von der Reue unterscheidet, und als zweiten Theil der Buße beschreibt. Allein hat Calvin nicht Recht, wenn er eine wahre Reue ohne Glauben sich nicht vorstellen kann, und den wahren Glauben auch als veranlassend für die wahre Reue betrachtet? Die umfassendste Erörterung über den Glauben kommt im 20. Artikel nach; hier ist nicht daran zu zweifeln, daß der Glaube als ein Vorgang theils im Verstande, theils im Willen beschrieben wird. Der Gläubige nimmt nicht nur die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Thatsache, sondern auch die Zuverläßigkeit ihrer Wirkung an, d. h. er nimmt nicht nur an, daß Christus um des Heiles der Menschheit willen in den Tod gegangen ist, sondern auch, daß ihm, dem Gläubigen, die Früchte jenes Todes zu Theil werden, daß in Folge davon Gott ihm seine Sünden vergeben und ihn aufs neue zu Gnaden annehmen werde *). Eigenthümlich ist dabei die Bemerkung, daß mit Hülfe des Glaubens (per fidem) der heilige Geist in Empfang genommen werde, da doch umgekehrt wieder der heilige Geist als der hervorbringende Faktor des Glaubens dargestellt wird. Ausdrücklich wird der Glaube als ein „Wissen" geschildert **);

---

*) Art. 20: Quod hic nomen fidei non significet tantum historiae notitiam: sed fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae . . remissionem peccatorum . .

**) Apol. II. 69: Quomodo erit Christus Mediator, si in justificatione non sentimus, quod propter ipsum justi reputemur.

eben hier lag die Klippe, an welcher der protestantische Glaubensbegriff zu scheitern drohte. Von hier aus ergab sich die Vorstellung, daß, wer dem kirchlich recipirten Lehrbegriffe zustimme, ein Mann des Glaubens sei.

Daß der Glaube nicht ein leeres Denken sei, versichert zwar die „Apologie" nachdrücklich. Er wird hier als ein Vermögen beschrieben, das in den Herzen neues Leben schafft, als ein Werk des heiligen Geistes. Wie unklar wird aber das eigentliche Wesen des Glaubens dabei vorgestellt! Erscheint er doch bald als ein Gefühl aus dem wir die Beruhigung schöpfen, Christi Gerechtigkeit werde uns angerechnet, bald als eine Thätigkeit, welche Christum ergreift, und die geradezu als Tugend beschrieben wird *). Als ein Wissen und ein Wollen wird er dargestellt, wenn es von ihm heißt: er sei nicht nur ein Kenntnißnehmen im Verstande, sondern auch ein Vertrauen im Willen**). Auch als Gehorsam gegen das Evangelium (obedientia in Evangelium) wird er aufgefaßt. Die reformirten Bekenntnißschriften enthalten in Betreff der Glaubenslehre nichts wesentlich Eigenthümliches. Die „Gallikana" versteht (Art. 20) unter Glauben das Vertrauen auf die untrüglichen Gnadenzusagen aus Gottes Munde, so daß der Glaube an die Inspiration der heiligen Schrift als unerläßliche Bedingung für den Glauben überhaupt vorausgesetzt wird. Lebendiger faßt die „belgische Confession" (Art. 22) den Glauben als dasjenige Vermögen, welches Christum mit allen seinen Verdiensten sich aneignet, und außer ihm nichts sucht. Allein auch reformirterseits scheint gleichwohl der alte katholische Imputationsbegriff über die protestantische ethische Anschauung den Vorrang zu behaupten. Das ist namentlich im „Heidelberger Katechismus" der Fall, wo (Fr. 60) die neue Gerechtigkeit lediglich als zugerechnete und geschenkte aufgefaßt ist. Aehnlich die zweite „helvetische Confession", welche den Glauben als Thätigkeit des Subjektes bei der Rechtfertigung (Art. 15) zunächst gänzlich zurückstellt und ihn lediglich als göttliche Gabe auffaßt, nachher aber doch auch wieder als wirksames Vermögen beschreibt, wodurch der lebendige Christus angeeignet wird. Dieselben beiden Rich-

---

*) A. a. O., 176: Illa virtus justificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita . . Haec autem virtus fides est.

**) A. a. O., 183: Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate. Hoc est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur.

tungen, welche sich in den Vorstellungen der Reformatoren in Betreff des Glaubens durchkreuzen, verschlingen sich auch in den Bekenntnißschriften. Auf der einen Seite macht sich das reformatorische Prinzip geltend, wornach das von der kirchlichen Autorität befreite Subjekt durch den Glauben, als den innersten Punkt seines Personlebens, in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott tritt, und den Gesammtinhalt des göttlichen Heils, die Lebensfülle der himmlischen Güter, wie sie durch Christum der Menschheit vermittelt sind, sich aneignet. Hier ist der Glaube ein geheimnißvoller religiös-ethischer Vorgang, eine tief innerliche Gewissenserhebung, wodurch die ganze persönliche Lebensentwicklung einen neuen Ausgangs- und Zielpunkt gewinnt. Auf der andern Seite w,rkt der Zusammenhang mit de'r katholischen Lehrtradition nach, die niemals gründlich überwunde worden war. Demzufolge ist es nicht Gott selbst, dessen geschichtlich wirksames ursprüngliches Offenbarungsleben in der Person Christi, was das Subjekt sich im Glauben zueignet, sondern es ist das Lehrsymbol von Gott, die kirchliche Auslegung der Offenbarungsurkunde, die menschliche, beziehungsweise kirchliche, Formulirung des heilsgeschichtlichen Inhaltes, was der Gläubige mit dem Denken oder vielmehr mit Todlegung seines Denkens, mit dem Willen oder vielmehr mit Aufgebung seines Willens, sich anzueignen hat. Beide Richtungen fließen oft unklar in einander über, aber im Ganzen dringt die herkömmlich katholische seit dem Beginn des Abendmahlsstreites immer unaufhaltsamer vor. Die „reine Lehre" wird immer allseitiger als der wahre und eigentliche Gegenstand des Glaubens aufgefaßt; an der reinen Lehre nicht zweifeln, ihrem Inbegriffe sich ohne Widerspruch unterwerfen, das heißt glauben. In der „reinen Lehre", dem kirchlichen Bekenntnisse, concentrirt sich nach der Meinung der Theologen die ganze Macht und Herrlichkeit des Protestantismus. Man behauptet wohl immer noch: auf das Vertrauen zu „Christus" komme es wesentlich an; allein man fordert Vertrauen zur „reinen Lehre", als ob dieses eins und dasselbe wäre mit dem Vertrauen zu Christus.

---

§ 86.

Die Stellung der Opposition zur protestantischen Glaubenslehre.

Bei einem solchen Stande der Dinge mußte im Schooße des Protestantismus Gährung entstehen; die widerspruchsvolle Rechtferti-

gungslehre mußte auf heftigen Widerstand treffen; sie mußte folgerichtigeren Denkern, geschärfteren Gewissen, kalt und tod erscheinen; und am wenigsten darf es uns verwundern, wenn sie insbesondere von Seiten der Katholiken der Zielpunkt heftigster Angriffe und Verdrehungen geworden ist. Ließ sich doch wirklich nicht Unerhebliches an ihr aussetzen; hat sie doch wirklich den Protestantismus auf falsche begriffswidrige Bahnen geführt. Freilich, sie ist auch absichtlich entstellt worden. Das geschah insbesondere von Georg Wizel aus Vach, der, nachdem er eine Zeit lang als lutherischer Prediger geeifert hatte, wie es scheint namentlich durch seine verkehrte Auffassung der Rechtfertigungslehre, zum Rücktritte vom Protestantismus bewogen wurde. Daß den Protestanten „die Lehre von den Werken so sehr verhaßt sei," schien ihm besonders bedenklich*), und da Luther in seinen späteren Perioden wirklich theilweise zum katholischen Glaubensbegriff zurückgekehrt war, die katholischen Werke aber verwarf, so war Wizels Tadel nicht ohne allen Schein, daß bei den Protestanten ein todter, kalter Glaube gelehrt werde ohne alle gute Werke, und daß manche Lutheraner im Vertrauen darauf, daß Christus das Gesetz für sie erfüllt und seine ganze Gerechtigkeit ihnen geschenkt, sich einem leichtfertigen Leben ergäben**). Nur vergaß Wizel des mehr als leichtfertigen Lebens, in welches das katholische Genugthuungs- und Ablaßunwesen die Christenheit seit Jahrhunderten gestürzt hatte.

Beachtenswerther war die Opposition, welche sich innerhalb des Protestantismus selbst gegen den protestantischen Glaubensbegriff erhob. A. Osiander suchte die leere Stelle, welche der von den protestantischen Theologen gelehrte Glaube als bloße vertrauensvolle Annahme, daß Christus zu unserem Heile gestorben und unsere Gerechtigkeit geworden sei, in den Herzen zurückließ, durch einen volleren Glaubensbegriff auszufüllen, wornach der Glaube die Substanz Christi in sich schlöße, und vermöge dessen das Göttliche wesenhaft in dem Gerechtfertigten wohnte. Allein es ist sachlich doch nur derselbe Irrthum, in welchen Luther später selbst verfallen war, der hier bei Osiander in neuer Form wiederkehrte. Was das Subjekt bei seiner Rechtfertigung selbst thut, ist A. Osiander ohne alle

*) Vgl. Döllinger, die Reformation I, 37 und Wizels Schrift: Evangelion M. Luters, welches da lange zeyt unterm banck gelegen, — Sammt seyner Kirchenhistoria, 1533. Auch Haner in seiner **prophetia vetus ac nova** (1534) nennt die lutherische Lehre vom alleinseligmachenden Glauben **perditissimum dogma**.

**) A. a. O., I, 71.

Bedeutung; daß die göttliche Natur Christi dem Subjekte in Folge der Rechtfertigung innewohnt, das ist ihm Alles. Die Schrift bezeichnet zwar den Glauben als rechtfertigend, allein eigentlich rechtfertigt nicht der Glaube, sondern Christus „durch den Glauben ergriffen" *). Und zwar Christus lediglich, sofern er nach seiner Gottheit in uns ist; dieses Innewohnen ist selbst nur wieder ein äußerliches Verhältniß zu dem Subjekte. Wenn Christus sich zu dem Glauben verhalten soll, wie der Wein zu dem Kelche, in den er eingeschenkt wird; wenn der Glaube der „leere Becher" ist, der nichts thut den Durst zu löschen, sondern Alles Christus, der in ihn eingegossen werden muß, damit er wirksam und heilsam werde: so bleibt Christus nach Osiander im Menschen vom Menschen ganz und gar unterschieden; er ist im Subjekte dem Subjekte fremd; es ist eine äußere Gerechtigkeit, welche mit der seinigen dem Subjekte „eingegossen" wird; was in dem Subjekte ist, ohne ihm anzugehören, wird auch nur äußerlich zugerechnet; das Subjekt besitzt es nicht als Eigenthum, sondern nur als fremdes Verdienst. Die altkatholische juristische Ansicht, wornach Gott den Sünder um des von Christo geleisteten Aequivalentes willen so ansieht, als ob er dasselbe, was Christus, gelitten und gethan hätte, kehrt bei Osiander nur in einer neuen Wendung wieder; die Differenz von der herkömmlichen Rechtfertigungslehre besteht nur darin, daß die göttliche Zurechnung nicht bloß an die subjektive Bedingung gläubiger Annahme der Heilsthatsachen, sondern an die objektive Thatsache einer substanziellen Innewohnung Christi in dem menschlichen Personleben geknüpft ist.

Allein diese Innewohnung ist nur eine vorgestellte, keine wirkliche, weil Christus mit dem Subjekte nicht wirklich eine neue Persönlichkeit bildet. Wenn A. Osiander fragt, was denn der Glaube sei, so weiß er ihn nur als Zustimmung, thatsächliches Fürwahrhalten zu beschreiben; wenn er weiter fragt: wie Christus nach seiner göttlichen Natur durch den Glauben in das Subjekt hineinkomme, so muß er darauf verweisen, daß im Glauben alles „heimlich" zugehe, daß wirs nicht sehen und empfinden **). Er hatte wohl ein Gefühl davon, daß die lutheri-

---

*) Disputation über die Rechtfertigungslehre, § 17.

**) Vgl. Osianders Schrift: Ware und christliche Auslegung über das Wort des Herrn Joh. am 16. u. s. w.: wider die neue Ketzerei, die göttliche Gerechtigkeit unseres Herrn Jhesu Christi verwirfft und verlästert, als sei sie nicht durch den Glauben unser und in uns, 1551: „Gleichwie wir Christo glauben, wenn er spricht: das ist

sche Rechtfertigungslehre sich dem katholischen Irrthume wieder genähert habe, daß das Subjekt durch einen der reinen Lehre bloß passiv zustimmenden Glauben wieder sittlich unfrei werde, daß ein solcher Glaube lediglich „putativ" sei. Er wollte der Rechtfertigungslehre mit Hülfe der substanziellen Innewohnung der Gottheit Christi im Subjekte einen möglichst realen göttlichen Inhalt verschaffen; allein der Glaube blieb auch nach seiner Darstellungsweise putativ, so lange er nicht einmal deutlich beschrieben werden konnte, so lange die Begriffe „Glaube" und „Christus" einander vollständig deckten.

Die Gegner Osianders hatten freilich auch für das Wahre in seinem Revisionsversuche der Rechtfertigungslehre nicht den geringsten Sinn. Sie legten, wie z. B. Joachim Mörlin, alles Gewicht darauf, daß die Gerechtigkeit Christi *außer uns* sei. Diese niemals innerlich werdende Gerechtigkeit wurde von dem Verfasser des Brandenburger Responsums in der Osiandrischen Streitsache, A. Musculus anschaulich dargestellt, wenn er schilderte, wie der der Rechtfertigung bedürftige Sünder nur Christo „aufzuhucken" brauche, wie Christus ihn dann zum Vater bringe, und ihm zurede, daß er sich alle Sorgen vom Herzen schlagen solle; er habe ja alles für ihn bezahlt und durch seinen Gehorsam seiner Gerechtigkeit vollkommen genuggethan*). Allmälig ward es zur ständigen Redensart zu erklären, die im Glauben erworbene Gerechtigkeit Christi habe mit unserer persönlichen Gerechtigkeit gar nichts gemeinsam. Den Begriff der Zurechnung des *fremden* Verdienstes Christi wurde der Mittelpunkt der nur noch vermeintlich protestantischen Rechtfertigungslehre. Der alt-katholische Gesetzesstandpunkt errang in der Centrallehre den Sieg über den Gewissensstandpunkt des Protestantismus **). Man erntete die Frucht der Aussaat, welche Luther seit dem Abendmahlsstreite ausgesäet hatte.

---

mein Leib, das ist mein Blut, ob wirs wohl nicht sehen, schmecken, riechen, greifen und empfinden, also sollen wir ihm hier auch glauben, daß er in uns und wir in ihm seien, daß er nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, die uns gen Himmel führen und zum Vater bringen werdt".

*) Gründliche Anzeigung, was die Theologen des Churfürstenthums der Mark zu Brandenburgk von der Christlichen Evangelischen Lehre halten, lehren und bekennen u. s. w., 1552.

) Eine zu Greifswalde von Herzog Philipp von Pommern veranstaltete Synode erklärte (nach Balthasar, Pommer'sche Kirchenhistorie, S. 1.): **Justitia fidei est res extra nos. Non enim est virtus in nobis nec ulla res inhaerens

Aus dem theilweisen Rückgange Luthers auf den Standpunkt des katholischen Rechtfertigungsbegriffes erklärt sich auch die täuferische Polemik gegen seine Rechtfertigungslehre. Die schweizerischen Täufer behaupteten im Widerspruche mit der kirchlich-orthodoxen Lehre, daß der Gläubige wegen seines Glaubens, und nicht wegen eines fremden Verdienstes, vollkommen sei *). Thomas Münzer hatte den Glauben, welchen die Reformatoren lehrten, „unverständiger als Holz und Stein" gescholten **). Er hatte den Glauben als eine „wirkende Kraft Gottes im Wesen der Seele" geltend gemacht, und gegen den „gedichteten Glauben" Luthers eine eigene Schrift ***) geschrieben. Auch Carlstadt hatte an Luther getadelt, daß er die Predigt von der Gnade und dem Glauben einseitig treibe, die unermeßlichen Güter und Schätze, die uns in Christo mitgetheilt worden, übersehe, auf das Leiden zu viel, auf die Liebe zu wenig vertraue, daß er nicht den „rechten wahrhaftigen Glauben" habe. Man muß Christo inwendig gleich sein und eine Christförmige Gleichheit haben; der Verfasser des apostolischen Glaubensbekenntnisses hat wohl gewußt, daß man an Wein und Brod nicht glauben solle †). Die protestantische Bewegungspartei warf Luthern höhnend vor: mit seinem Glauben sei es leicht in „windfangender Weise" selig zu werden; man lasse Christum nur seinen Schanddeckel sein, und sich einen honigsüßen Christus predigen, der Alles für uns gelitten und Alles umsonst gebe. Diejenigen, welche den lutherischen Glauben lehren, werden als „Mastschweine" bezeichnet, welche Dornen und Disteln auf dem Wege zum ewigen Leben stehen lassen ††).

In demselben Verhältnisse nun aber, in welchem die täuferische Richtung den Glauben zurückstellte, oder ihn nur als die Vorbedingung zum christlichen Leben betrachtete, warf sie sich aufs neue wieder

---

aut inhabitans, sed justitia fidei est sola obedientia et satisfactio Christi pro peccato. Justificamur enim imputative.

*) Bullinger, von dem unverschampten Frävel, f. 36 ff.

**) In seiner intimatio: Fidem lignis et lapidibus stupidiorem.

***) Vgl. Münzers Schriften: Von dem getichten glauben auff nechst protestation außgangenn u. s. w., und: Außgetruckte emplössung des falschen Glaubens der ungetrewen welt u. s. w.

†) Anzeig etlicher Hauptartikeln christlicher Lehre u. s. w., 1525. Vgl. das Referat über diese gegen Luthers Schrift wider die himmlischen Propheten gerichtete Schrift Carlstadts bei Jäger, a. a. O., 467 ff.

††) Strobel, a. a. O., 194 f.

in ein gesetzliches Wesen, bald mit mystisch-phantastischer Färbung, wie bei David Joris, welcher meinte, der Mensch brauche nur zu wollen oder zu begehren, so könne er nicht mehr sündigen *), bald mit politisch-socialen Zielpunkten, wie bei Thomas Münzer und den auf Gründung eines sündlosen Gottesreiches ausgehenden Taufgesinnten. Der Sauerteig der römisch-katholischen Gesetzlichkeit wirkte hier in protestantischen Gefässen fort, die gesetzliche Leistung nahm statt der kirchlichen den individuellen Charakter an. Die physische Nothwendigkeit ward zur moralischen Nöthigung. An die Stelle der kirchengesetzlich vorgeschriebenen Genugthuungen traten willkürlich angenommene Heilsstufen, wie die Entgröbung, Studierung, Verwunderung, lange Weile, tiefe Gelassenheit, die in der Regel den höchsten Gipfel auf der Leiter der täuferischen Heilsordnung bildet **). Der Glaube galt nur als Anfangspunkt in dieser Reihe von sittlichen Entwicklungsmomenten.

Daß Männer, wie Sebastian Franck, Thamer, Schwenkfeld, Servet u. A. der Opposition gegen den dem alt-katholischen Vorstellungskreise sich wieder nähernden protestantischen Glaubensbegriff sich anschlossen, ist natürlich. Sebastian Franck erklärte sich mit ungeheuchelter sittlicher Entrüstung gegen die lutherische Glaubenslehre, die nur der falsche Wahn einer vermeinten Rechtgläubigkeit sei, aus der keinerlei sittliche Frucht, keine wahre Besserung, keine Tödtung und Kreuzigung des Fleisches entspringe. Er eifert wider die falschen Apostel, welche das unbußfertige Volk mit losem Troste trösteten und lediglich von Gnade und Sündenvergebung predigten, anstatt von guten Werken. Allein auch er vermag sich nicht über den mystisch-pantheistischen Standpunkt, zu erheben, auf welchem das Subjekt sein eigegenes Selbst aufgiebt, und Gott sich in ihm, wie in einem reinen Wasser, spiegelt ***). Ein Subjekt, das sich selbst aufgiebt, ist im

---

*) Vgl. Moldemit, kurtzer und summarischer inhalt der Lehre und glaubens des erzketzers und verführers David Joris.

**) Aehnlich Carlstadt. Man vgl. besonders seine Schrift über die Gelassenheit: „Was gesagt ist, sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeut und wo es in heil. Gschrifft begriffen," bei Jäger, a. a. O., 325 ff. Bei Carlstadt ist nicht die einfache Gelassenheit, sondern „Gelassenheit in Gelassenheit, das in Gottes ewigen Willen verschmelzen und zu nicht werden, das formloß, bloß und wüst werden aller Creaturen," d. h. völligste Selbstentäußerung, das höchste Ziel sittlicher Vollendung, a. a. O., 330 f.

***). Chronik, 397 f.

Grunde doch nur das Seitenstück zum Subjekt der römischen Kirche, welches sich blindlings der Autorität der Kirche unterwirft, das Seitenstück zum Subjekt Luthers seit dem Abendmahlsstreite, welches die Vernunft todtschlägt und vor dem Buchstaben des Schriftwortes, oder vielmehr einer für rechtlehrig erklärten Auslegung desselben, sich gedanken- und willenlos beugt. Der Mensch soll in der That nach Franck durch den Glauben sich selbst und Alles in Gott verlieren, ganz unempfindlich, willenlos, begierdenlos werden: Gott selbst soll an des Menschen Stelle in uns wissen, lesen, schreiben, thun, lassen, reden, predigen, hören, denken *). Mit einer solchen absoluten Vergottungslehre des Menschen ist freilich die Autorität der Kirche, das Joch der äußern Gesetzlichkeit, abgeworfen, aber auch zu gleicher Zeit die Quelle aller sittlichen Freiheit und Kraft im Menschen verschüttet. Das höchste sittliche Ideal ist ein Zustand stumpfer Beschaulichkeit; der Mönch wohnt nicht mehr im Kloster, er sitzt jetzt im Herzen; alles Menschliche wird für sündlich erklärt, der Mensch muß göttlich werden **). Der Gläubige kann unmöglich mehr sündigen; in seiner Seele ists Sabbath geworden, er besitzt alles Gute; die Stille und der Frieden eines ewigen Feiertages ist über sein Gemüth ausgebreitet***).

Franck sinkt unstreitig auf den katholischen Standpunkt der mittelalterlichen Mystik zurück. Die protestantische Freiheitsidee, die sich gegenüber der Realität des von Rom aus geübten Geistesdruckes als abstrakter Gedanke mächtig in ihm regte †), dringt nicht zur Wirklichkeit hindurch; der Wiedergeborne „schwebet und lebet", nach einem bezeichnenden Ausdrucke Francks, „dahin wie im Maibad", schwebet und herrschet in Freiheit des Geistes „weit ob dem Gesetz" ††), und ist überhaupt ein Mensch, wie er in Wirklichkeit niemals vorkommt. Franck ist der von edlen Gefühlen gehobene, mit kühnen Idealen übersättigte ächt deutsche Litterat und Doktrinär, der gleich das schlechterdings Beste erhaschen möchte, und ein krankhaftes Trauerbild umarmt anstatt der gesunden Wirklichkeit. Begreiflich, daß ein Gläubiger, wie er sich denselben vorstellt, ein „theurer seltsamer Phönix" ist, in Betreff dessen er zweifelt, ob er je auf Erden sich werde finden lassen.

---

*) Von dem Baum des wissens Guts und Böses, 94 f.

**) Paradoxa, f. 73.

***) A. a. O., 86 f.

†) Wie Erbkam richtig anerkennt, Geschichte der prot. Sekten, 352.

††) Paradoxa, 138 f.

Er ist in der That nirgends zu Hause als in den individuellen, doktrinären und mystischen Phantasien Francks *).

Mehr der Realität des christlichen Lebens zugewandt zeigt sich Thamer; er ist ein Vorläufer des Kant'schen Rationalismus, im Gewissen empört über die Vorstellung, daß eine fremde sittliche Leistung in Folge des bloßen Glaubens von Gott wie unsere eigene betrachtet und zugerechnet werden soll. Nur die eigene sittliche Leistung kann Gott wohlgefallen, weßhalb er auch von Glaubensleistungen spricht. Christus erscheint ihm als das höchste Vorbild reiner und edler Pflichterfüllung, und wir werden unwillkürlich an Kant erinnert, wenn er in tiefem Ernste ermahnt, daß doch jeder seinen Glauben durch seine Pflichttreue bewähren möge, wie auch Christus uns durch dieselbe voranleuchte **). Deßhalb verwirft er den Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne Weiteres, und das Rechte thun, das heißt ihm: wahrhaft glauben.

Auch Schwenkfeld hat mit der spätern lutherischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben gebrochen. Von blinder Unterwerfung unter kirchliche Lehrsätze wollte er das Heil der Seele nicht abhängig wissen. „Man solle erkennen, und nicht einfältig mit Unverstand allein glauben.“ Ob man mit der römischen Kirche auf äußere Werke, oder mit der lutherischen auf äußern Glauben dringe, das erschien ihm im Grunde als derselbe Irrthum ***). Viele lutherische Prediger rühmten sich ihrer Erleuchtung durch das evangelische Licht; vor solchem Uebermuth warnt er um so ernstlicher, als sie das Evangelium doch nur nach dem Buchstaben angenommen, und sich auf den selbsteingebildeten Wahn verließen, daß Christus in seinem Leiden und Sterben die Sünde ganz aufgehoben und weggenommen habe. Wie sich denn die Lutheraner das vorstellten, daß im Tode Christi unsere

*) Paradora, 140.

**) Vgl. Neander, a. a. O., 14 f. Melanchthon, Corp. Ref. IX., 133 f: Sola fides, quae nititur promissionibus divinis de gratuita misericordia Dei propter Christum, non justificat peccatorem. — Bona opera seu praestatio officii est vera fides, haec salvat, non illa. — Lutherani non intelligunt, quid sit lex et Evangelium; quid autem Christus vel fides sit, penitus ignorant. — Per nudam fidem et mortuam literam tantopere sunt fascinati et excoecati ut omnino sibi persuadeant, sua mendacia esse divinam veritatem . . . Lutherana doctrina de sola fide revera est Antichristi doctrina.

***) Werke I., 75 f.

Sünde weggenommen sei? Er nennt diese Vorstellung einen Mißbrauch des Evangeliums *). Verwarf er somit entschieden den Glaubensbegriff Luthers, so fiel es ihm doch schwer, einen genügenderen an dessen Stelle zu setzen. Bei Luther war, wenigstens in seiner späteren Zeit, der Gegenstand des Glaubens die „reine Lehre" von Christo, theils von seinem Leiden und Sterben, theils von seiner leiblichen Gegenwart in den Elementen des Abendmahles. Daß es sich mit dem Leiden und Sterben und mit der Gegenwart Christi im Abendmahle so verhalte, wie von ihm gelehrt wurde: das sollte geglaubt werden. Gegenstand des Glaubens war dagegen für Schwenkfeld die Person Christi selbst, und zwar seine verklärte Persönlichkeit im Himmel, in Betreff welcher er sich vorstellte, daß sie durch den Glauben im Herzen des Gläubigen wohne. Aber hier wird Schwenkfeld unklar. Er frägt nicht ohne Spott, wie der Glaube an den sühnenden Tod Christi die Sünden wegzunehmen vermöge? Man kann ihn mit gleichem Rechte fragen: wie der Glaube an den verklärten Christus diesen nach seiner Gottheit ins Herz zu ziehen vermöge **)? Mit Recht verwirft er den „putativen", den blos historischen, den werkgesetzlich katholischen Glaubensbegriff. Allein er selbst setzt einen mystisch-katholischen an dessen Stelle***). Der Glaube wird als „ein Wesen mit Gott, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein Sternlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des brennenden Feuers, das Gott selbst ist", beschrieben †). Er ist eine „Substanz" ††), hört aber eben damit auf, der ächt protestantische aus einer centralen Gewissensthätigkeit entsprungene, der Glaube des sittlich selbstverantwortlichen Subjekts zu sein, und wird zur objektiven Einwohnung Gottes im Menschen, zur Vergottung des Subjektes, zur Phantasmagorie.

Schwenkfeld ist überzeugt, das von Luther schon anfänglich wieder zurückgestellte, später verworfene, Moment der „Erkenntniß" in seiner Glaubenslehre aufs neue zur Geltung gebracht zu haben. Allein auf ein zusammenhängendes wissenschaftliches Denken war die Theologie Schwenkfelds nicht angelegt; Erkenntniß heißt ihm die innere

*) A. a. O., vom Mißbrauch des Evangeliums, 356 f.
**) A. a. O., 134.
***) Werke I, 485.
†) Missiven, 814.
††) Sendbrief II. 919.

Erfahrung, Erkenntniß Christi die Erfahrung des verklärten Christus. Auch er nahm mehrere sittliche Entwicklungsstufen innerhalb des Glaubenslebens an. Dabei schwebte ihm der Gedanke vor, daß die Erlebnisse Christi von seiner Geburt bis zur Erhöhung in die Herrlichkeit des Vaters auch von dem Gläubigen innerlich erlebt werden müßten. Die Heilsstufen sind Stadien auf dem Wege der immer innigeren Vertiefung des menschlichen Personlebens in das Personleben des verklärten Christus *). Die Formel, daß wir durch den Glauben allein gerecht werden, ist ihm mißfällig; er wirft den Lutheranern vor, daß sie nur historisch, buchstäblich, fleischlich mit ihrem Allein-Glauben handelten. Er will den Begriff des Glaubens weder historisch fassen als ein für wahr halten, daß Christus für uns gestorben sei u. s. w., noch dogmatisch als Zustimmung zu dem Satze, daß wer seinem Leiden und Sterben vertraue u. s. w., selig werde. Er faßt ihn dafür mystisch-phantastisch, jedoch mit ethischer Unterlage.

Bei Servet finden sich verwandte Elemente. Jedoch verwarf er ausdrücklich die Vorstellung, daß der Glaube eine intellektuelle Thätigkeit sei, und beschrieb ihn, immer in Uebereinstimmung mit der mystisch-pantheistischen Grundlage seines Systems, als eine „geistliche Substanz", welche bewirkt, daß der Mensch in Gottes Substanz leben und sein kann. Das Umgekehrte der Osiander'schen Vorstellung, wornach Gottes Substanz in dem Menschen lebt und ist **).

Dieser ganzen Reihe von Oppositionsrichtungen gegen die Lehre vom Glauben, wie sie das protestantische Bekenntniß allmälig ausbildete, liegt eine unverkennbare Berechtigung zu Grunde. Jene Männer, welche vor dreihundert Jahren als Verfälscher der reinen evangelischen Lehre betrachtet und verfolgt wurden, hatten den Fehler des lutherischen Glaubensbegriffes im wesentlichsten Punkte erkannt; sie suchten ihn zu vermeiden und zu bekämpfen; sie drangen bei ihren Zeitgenossen nicht durch. Die Ursache hievon lag allerdings großentheils in der religiösen und socialen Zeitrichtung selbst, welche einen neu-katholischen, d. h. einen traditionellen, Charakter angenommen hatte. Sie

---

*) Schwenkfeld behandelte diesen Gedanken in einer besondern Schrift: „Vom Geheimnis der ganzen außführung Christi, wie unser fleisch aus gnaden mit ihm in ein gemeinschaft kommen u. s. w.", Sendbriefe, 522 f.

) **Restitutio Christianismi, 288 ff.: Fides est substantia spiritualis, per quam spiritualiter subsistimus et substantialiter in Deo vivimus.

lag aber auch in der Art der Bekämpfung. Es kann sich uns nicht verbergen, daß die Männer der Opposition ohne Ausnahme ebenfalls auf den katholischen Standpunkt zurücksanken, nicht auf den eines katholisch-gesetzlichen Traditionalismus, sondern auf den einer katholisirenden Theosophie, Mystik und Phantastik. Nach Freiheit rang der Protestantismus; das Subjekt hatte er zunächst befreit und sich selbst zurückgegeben im Gewissen; ein selbstbewußtes, selbstverantwortliches Verhältniß des Menschen zu Gott forderte er. . Die Männer der Opposition gingen von der umgekehrten Voraussetzung aus, im Glauben müsse das Subjekt auf sich selbst verzichten, in Gott sich verlieren, ein Schattenwurf oder Lichtstrahl der Gottheit werden. Die alten mystischen Formeln, die dunkeln und mißverständlichen Kategorien Taulers und der deutschen Theologie, wurden wieder hervorgezogen, um den Prozeß der Hineinbildung des Menschen in die Gottheit anschaulich zu machen. Allein was blieb da der Mensch noch für den Menschen, wenn er in das Meer der Gottheit oder in das Grab der langen Weile sich versenkt hatte? Die römisch-katholische Kirche hatte niemals außer Acht gelassen, daß der Mensch seine wahre Bestimmung doch zunächst auf Erden innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu erreichen hat, daß ihn Gott deßhalb zu seinem Bilde geschaffen hat, damit er für sein ewiges Wesen im Zusammenhange mit Natur und Welt einen möglichst edlen und reinen Ausdruck gewinne. In der Kirche vornämlich sollte er sein ewiges, auf Gott bezogenes, Wesen aus sich heraus gestalten. Allein die Kirche des römischen Katholizismus war nicht die Menschheit, sondern eine handvoll Priester, welche sich göttliche Autorität beilegte. Das wahrhaft Ewige und Göttliche im Menschen empörte sich immer mehr gegen die Anmaßung, in einer Gesellschaft von Hierarchen die herrlichste Erscheinung Gottes in der Menschheit zu verehren. Die Reformatoren gingen von der unwahren Erscheinung des Göttlichen in der Kirche auf dessen ewigen Grund in der ursprünglichen Offenbarung, im Menschen und in der Geschichte, zurück. Im Glauben fanden sie das verborgene wahre Leben aus Gott, den Quellpunkt aller reinen Gottesherrlichkeit und aller ächten Menschenfreiheit auf Erden. Aber um das zu werden, muß der Glaube als sittliche Kraft wirken, die Welt mit Gotteskräften durchdringen, die Menschheit nach Gott bilden. Ein Glaube, der seine letzten Ziele lediglich im Innern des Subjektes sucht, ist in seiner Art ein ebenso particularer und unvollkommener wie es der katholische Kirchenglaube ist.

Wo giebt es denn nun ein Merkmal, an welchem die Wahrheit des Glaubens nicht nur theoretisch im richtigen Begriffe, sondern praktisch als eine die Menschheit umbildende lebendige Thatsache erkannt wird? Von der Erscheinung schließen wir auf das Wesen, von der Wirkung auf die Ursache. Die Freiheit hat wohl ihre Wurzel im Innern des Menschen, aber Blüthe und Frucht treibt sie nach außen. Auf dem Grunde des Glaubens hat der Protestantismus die Aufgabe, das gesammte Menschheitsleben sittlich umzugestalten und zu durchwirken; in seinem offenbaren Leben zeigt sich sein verborgenes Wesen. In wie fern, das hoffen wir im folgenden Abschnitte zu zeigen.

Zweiter Abschnitt.

Die Erscheinung der Freiheit.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniss des evangelischen Glaubens zum evangelischen Leben.

---

§ 87.

Glaube und Liebe.

Des Mangels ungeachtet, welcher dem protestantischen Glaubensbegriffe gleich ursprünglich anhaftete, war es doch von entscheidenden Folgen, daß mit Hülfe desselben die Religion von der Autorität der äußern Priestergewalt, den Fesseln herkömmlicher Tradition, dem Joche der kirchlichen Satzungen befreit, und zunächst lediglich in das Innere des Menschen, in den Mittelpunkt der Subjektivität, zurück verlegt wurde. Es war damit ein neuer Lebensquell für die christlichen Völker eröffnet.

Schon am Schlusse des vorigen Kapitels haben wir jedoch bemerkt, daß es überhaupt nicht in der Bestimmung des Protestantismus lag, ein lediglich inneres Glaubensleben zu erzeugen. Vorerst und vor Allem war es allerdings unerläßlich, die Gewissen wieder in Gott zu gründen, den Zusammenhang des Subjektes mit seinen ewigen Lebensgründen herzustellen, aus der höchsten unversieglichen Quelle der Kraft zu schöpfen. Aber die gewonnene Gotteskraft mußte nun verwendet werden für die Menschheit. Wie das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott dasjenige des Glaubens, so ist das wahre Verhältniß des Menschen zum Menschen dasjenige der Liebe. Man könnte geneigt sein zu fragen, ob nicht der Glaube seinem innersten Wesen nach selbst Liebe sei, und er ist dies in der That, jedoch nicht Liebe des Menschen zum Menschen, sondern Liebe des

Menschen zu Gott. Der Ausdruck Glaube ist aber Gott gegenüber bezeichnender als der Ausdruck Liebe. Die Liebe bezeichnet eigentlich ein Verhältniß Gleicher zu Gleichen, der Glaube dagegen ein Verhältniß Untergeordneter zu Uebergeordneten. Er drückt das Abhängigkeitsverhältniß des Menschen zu Gott aus, wie es nicht in der Form der Furcht, sondern in der Form der Liebe thatsächlich geworden ist. Der Glaube ist die demüthige, vertrauende, das eigene Ich opferwillig darbietende, Liebe zu Gott.

Schon in den Resolutionen beschrieb Luther den Glauben als „brünstige Liebe zu Gott *)"; auch sonst fällt ihm die Liebe zu Gott mit dem Glauben in Eins zusammen, wenn er z. B. schreibt: „Stellt man sich recht zum Wort, daß mans liebet und meinets von Herzen, so wird Gott auch geliebet. Nu, so kann man an uns nicht sehen, fühlen oder erfahren diese Liebe, damit wir Gott fürchten und lieben, denn wenn man siehet, wie wir uns zum Wort Gottes stellen, oder wie wir uns gehorsamlich gegen die Predigt halten **)." Die Liebe zum Worte Gottes bedeutet hier dasselbe wie der Glaube an das Wort Gottes, der Gehorsam gegen die Predigt des göttlichen Wortes. „Eitel Glaube" und „herzliche Liebe" gegen Gott findet sich daher auch neben einander ***). Wo keine Liebe zu Gott, kein willig und fröhlich Herz zu ihm, da hält man ihn als einen zornigen Richter, der hinter uns steht und mit der Keule schlägt; man glaubt nicht an ihn. Wo Liebe zu Gott, da hält man sein Wort nicht geringe; es geht vielmehr zu Herzen. Wie sonst Luther den Glauben als das Höchste bezeichnet, woraus jede Kraft, jede Tugend, jedes Gute fließt, so an dieser Stelle die Liebe. „So wir das Gebot der Liebe hielten, dürften wir überall kein Gebot mehr, die Liebe zu Gott würde es Alles selbst fein ausrichten, ohne Gebot und Zwang . . . Wer Gott recht im Herzen liebet, thut Gott Alles was ihm gefällt, mit Lust und Freude †)." Unverkennbar ist daher nach Luthers ursprünglicher Vorstellung im Glauben die Liebe zu Gott inbegriffen, ja der wesentliche Punkt davon.

Gleichwohl hat Luther mit richtigem Takte das centrale Verhältniß des Menschen zu Gott nicht als Liebe, sondern als Glauben be-

*) Bei Löscher, Reformationsakten II., 221.

**) Erl. A., Bd. 36, 275. (Auslegung etlicher Kapitel des fünften Buches Moses, 1529).

***) A. a. O., 277.

†) Erl. A., Bd. 18, 212 ff.

schrieben. Nicht die Gleichheit des Menschen mit Gott, sondern dessen Abhängigkeit von Gott ist das Entscheidende, worauf es in seinem Verhältnisse zu Gott ankommt. Daß der Mensch demüthig an Gott sich hingiebt, an ihm die Wahrheit seines eigenen Wesens erkennt und sich zu eigen macht und durch fortgesetzte Aufnahme des göttlichen Offenbarungslebens in sein Personleben immer gottgemäßer zu werden beflissen ist, das ist das Ziel, welches er auf dem Wege des Glaubens zu erstreben hat.

In der Regel unterscheidet auch Luther ziemlich sorgfältig zwischen Glauben und Liebe. Das Verhältniß des Menschen zu Gott bezeichnet er gewöhnlich nicht als ein Verhältniß der Liebe zu Gott, sondern als Glauben an Gott. Als Liebe beschreibt er dagegen denjenigen sittlichen Zustand des Menschen, in welchem seine natürliche Selbstsucht gebrochen ist, und er das Wohl des Nächsten und der Menschheit überhaupt zum Zielpunkte seines Wollens und Handelns macht. Den Unterschied zwischen Glauben und Liebe hat er öfters, besonders klar und treffend in einer Predigt über Luc. 17, 11—19, dargelegt *). „Glaube und Liebe, bemerkt er hier, ist das ganze Wesen eines Christenmenschen. Der Glaub empfähet, die Liebe giebt; der Glaube bringet den Menschen zu Gott, die Liebe bringet ihn zu den Menschen, durch den Glauben läßt er ihm wohlthun von Gott, durch die Liebe thut er wohl den Menschen. Denn wer da glaubt, der hat alle Dinge von Gott, ist selig und reich. Darum darf er hinfort nichts mehr, sondern Alles, was er lebet und thut, das ordnet er zu gut und zu Nutz seinem Nächsten, und thut demselbigen durch die Liebe, wie ihm Gott gethan hat durch den Glauben; also schöpfet er Gut von oben durch den Glauben und giebt Gut von unten durch die Liebe." Den Glauben schildert Luther an dieser merkwürdigen Stelle als „einen guten Wahn und Zuversicht gegen Gott", der kühn machet und „dürftig", daß der Mensch frei darf seine Noth Gott vorlegen und mit Ernst Hülfe bitten. Der Glaube steht noch ferne von Gott; er sucht erst seine Güte, er läuft ihm entgegen und ruft, denn er kennet sich im Grunde der Wahrheit, daß er Gottes Güte unwürdig sei und nichts habe, darauf er sich verlasse, denn Gottes hochberühmte Güte. Mächtig ist dann der Glaube, alles bei Gott zu erwerben was er will.

*) A. a. O., Bd. 14, 40 ff.

Wie leicht zu bemerken, so ist es die ursprüngliche reformatorische Anschauung Luthers vom Glauben, welche er hier in ihren Grundzügen darlegt. Der Glaube ist ihm die religiös-sittliche Kraft, welche das Subjekt in Gemeinschaft mit Gott versetzt, mit welcher es in demüthigem Verlangen die göttliche Offenbarungsfülle und alle daraus fließenden Güter und Segnungen sich aneignet.

Aber nun erhebt sich die schwierige Frage nach dem organischen Verhältnisse der Liebe zu dem Glauben bei Luther. Die Liebe ist Luthern anscheinend nur die andere, dem Menschen zugewandte, Seite des Glaubens. Was das Subjekt im Glauben von Gott empfangen hat, giebt es in der Liebe dem Menschen zurück, so daß ein ununterbrochener Kreislauf zwischen Glaube und Liebe stattfindet. Luther betrachtet hierbei den Glauben als den Quellpunkt der Liebe, als die Wurzel aller guten Werke, die den Nächsten betreffen. Einen todten Glauben, der nichts wirkt, verwirft er als unächten Glauben. „Nicht daß der Glaub im Menschen sei, und nicht wirke, welches nicht möglich ist; denn der Glaube ist ein lebendig unruhig Ding*)." Es ist Selbstbetrug, wenn ein Mensch meint, er habe den Glauben und hat doch keine Liebe. Jeder soll daher sich prüfen, ob er auch den Nächsten liebe und ihm wohlthue? „Thun sie das, so ist es ein Zeichen, daß sie den rechten Glauben haben; thun sie aber das nicht, so haben sie nur das Gehör vom Glauben**)." Christus ist das erhabene Vorbild der wahren aus dem Glauben stammenden Liebe. „Alles was ich thue und liebe, sagt Christus, das thue und liebe ich nicht mir selbst, sondern euch (den Menschen), daß ich nur denke, wie ich euch nützlich und behülflich sei und erfülle, was ihr bedürfen und haben sollt. Darum gedenket ihr dem Exempel nach, daß ihr auch einer dem andern thuet, wie ihm von mir gethan ist, und denke nur, wie er seinem Nähesten hinfort zu Nutz lebe, und thue, was er siehet, daß ihm nütz und noth sei. Euer Glaube hat an meiner Liebe und Güte genug, also soll eure Liebe auch den andern geben***)." Dem Christen, sagt Luther, sei kürzlich sein Leben gesetzt, „nemlich, daß er ein gut Herz zu Gott und einen guten Willen habe zu den Menschen, da stehet es gar und alles innen." Die Liebe ist „eitel Wirken ohn Unterlaß gegen den Nähesten†)."

*) A. a. O., 48.
**) Ebend., 49.
***) Ebend., 46.
†) Ebend., 47.

Das Wesen der Liebe, wie Luther dieselbe als die Frucht des Glaubens beschreibt, ist sonach die selbstsuchtslose opferwillige Gesinnung gegenüber dem Nächsten. „Die Liebe rechtet noch fechtet nicht; sie ist nur darum da, daß sie wohl thun will, darum thut sie auch mehr denn sie schuldig ist, und fährt über das Recht *)."

Luther hat in seiner Beschreibung der Liebe ähnlich wie in seiner Beschreibung des Glaubens die herkömmliche gesetzliche Ansicht durchbrochen. Die Liebe ist nicht äußere Gesetzeserfüllung; sie verfährt nicht nach Vorschrift, nach einem endlich beschränkten Maßstab; sie thut nicht bloß was Recht ist. Das war gerade die Dürftigkeit und Unzulänglichkeit des katholischen Standpunktes, daß für die unerfüllt gebliebenen Rechtsforderungen vollgültige Genugthuungen von den Gläubigen geleistet werden konnten. Auf diesem Standpunkte ist die Vorstellung unausweichlich, daß eine vollkommene sittliche Leistung möglich sei. Die sittliche Aufgabe stellt sich dabei als eine begrenzte dar; das Selbstgefühl dessen, der sie vollzieht, steigert sich in demselben Maße, als ihre Erfüllung verhältnißmäßig leicht und durch formelle Virtuosität zu bewirken ist. Die Liebe wird hier beständig durch Eitelkeit und Hochmuth vergiftet.

Der tief sittliche Charakter des Protestantismus spiegelt sich nirgends klarer und energischer ab, als in diesem demüthigen Verzichten auf vollkommene sittliche Leistungen. Wie der Glaube nur in dem Ergreifen des höchsten Gutes selbst wahre Befriedigung findet, wie nur die Fülle der Unendlichkeit seinen unauslöschlichen Durst stillt, so findet auch die Liebe nur in unendlichem Drange wohlzuthun, im Gefühle einer unbegrenzten Aufgabe, volle Genüge. Sie thut mehr als ihre Schuldigkeit; „sie fährt über das Recht."

Die Frage nach dem Verhältnisse der Liebe zum Glauben, der sittlichen Lebenserscheinung zur frommen Gesinnung, ist in gewisser Hinsicht die Schicksalsfrage des Protestantismus. An diesem Punkte muß es sich zeigen, ob der Protestantismus aus seinem Grundwesen heraus eine tiefer gehende Erneuerung des menschheitlichen Lebens, der Völker und Staaten, der gesammten Gesellschaftseinrichtungen, zu vollziehen vermag? Ob er mehr als eine Schule und ein System, ob er ein Prinzip universeller und nationaler religiös-sittlicher Bildungskräfte ist. Hier ist der Punkt, wo er entweder in eine theologische Lehrsocietät, oder in theosophisches Sektenthum über-

**) A. a. O., 50.

gehen könnte. Daß die hiermit angedeutete Gefahr kein Hirngespinst ist, das beweisen seine Entstellungen durch die Orthodoxie, seine Trübungen durch den Pietismus.

Wir werden auf Luthers Unfolgerichtigkeiten in dieser Beziehung später zu reden kommen; dagegen steht thatsächlich fest, daß er ursprünglich das Verhältniß der Liebe zum Glauben meist in ächt protestantischer Weise gefaßt, daß er die Liebe als die Selbstverwirklichung des Glaubens innerhalb des menschlichen Gesammtlebens erkannt hat. Nach seiner Ansicht wird in der Liebe der Mensch äußerlich frei, während der Glaube ihn innerlich frei macht. So lange der Mensch noch gesetzlich handelt, so lange handelt er gezwungen, und ist noch unter dem Joche. Erst wenn er aus dem Glauben handelt, dann ist die Liebe das lebendige Gesetz in ihm, und seine sittliche Lebensthätigkeit ist durch keinerlei Schranken mehr gehemmt.

---

§ 88.

Die reine Lehre und das sittliche Leben bei Luther.

Hier erhebt sich nun aber eine grundsätzlich hochwichtige Frage. Hat denn, nach der lutherischen Glaubenslehre, nicht der Glaube auch den gesammten Inhalt des sittlichen Lebens in sich, und ist die Liebe mit den aus ihr fließenden guten Werken nicht eigentlich unnöthig? Noch lange bevor die „Nothwendigkeit der guten Werke“ zur Streitfrage geworden war, hatte Luther das Bedürfniß gefühlt, über das Verhältniß des Glaubens zu den guten Werken sich auszusprechen. Er hatte schon in seinen ersten Schriften so nachdrücklich behauptet, der Glaube allein mache selig, eines Weiteren bedürfe es zur Seligkeit nicht, daß ein Mißverständniß dieser Aussprüche nicht ausbleiben konnte. Diesem sucht er zum erstenmale in seiner Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) zu begegnen. Gerade hier betont er die ausschließliche Kraft des rechtfertigenden Glaubens in den stärksten Ausdrücken. Dann erhebt er selbst den Einwurf: „Die sich aus den vorigen Reden zu ärgern und zu sprechen pflegten: ei, so denn der Glaub alle Ding ist und gilt allein gnugsam frumm zu machen: worumb seind denn die guten Werk geboten*)? So wol-

*) Erl. A., Bd. 27, 188.

len wir guter Ding sein und nichts thun." Mit Entrüstung weist er solche Gesinnung ab. „Nein, lieber Mensch, nicht also; es wäre wohl also, wenn du allein ein innerlich Mensch wärist und ganz geistlich und innerlich worden, wilchs nit geschicht bis am jüngsten Tag." Er führt nun weiter aus, daß, obwohl der Mensch inwendig nach der Seelen durch den Glauben genugsam rechtfertig sei und Alles habe was er haben solle — so bleibe er doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden, er müsse seinen Leib regieren, mit Leuten umgehen, das Leibleben müsse dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig, der widerspenstige Wille im Fleisch, welcher der Welt dienen wolle und suche, was ihn gelüstet, müsse gezähmt werden. Das Verhältniß zwischen dem Glauben und den Werken der Liebe stellt sich hiernach für Luther folgendermaßen. Innerlich ist der Mensch fromm, im Mittelpunkt seines Personlebens wieder auf Gott bezogen, das Gewissen rein durch den Glauben: er ist durch ihn Gott liebend. Die gereinigte Seele, der in seinem Verhältnisse zu Gott wiederhergestellte Gewissensmensch hat nun aber das Bedürfniß, auch den äußern Menschen dem innern gleich zu bilden. Es tritt gewissermaßen die Nothwendigkeit eines höhern Naturprozesses ein. „Dieweil die Seel durch den Glauben rein ist, und Gott liebt, wollt sie gern, daß auch also alle Ding rein wären, zuvor ihr eigen Leib und Jedermann Gott mit ihr liebt und lobt*)". Luther betrachtet auf diesem Standpunkte die guten Werke gewissermaßen als ein nothwendiges Uebel. „Seines Leibs halben kann der Mensch nit müßig gehen und muß viel guter Werk drober üben, daß er ihn (seinen Leib) zwinge." Dabei erklärt er aufs entschiedenste, daß die Werke nicht das rechte Gut seien, davon der Mensch fromm und gerecht vor Gott werde. Der Mensch thut sie aus freier Liebe umsonst, Gott zu gefallen und, was er damit sucht und erstrebt, darf gar nichts Anderes sein, als „daß es Gott also gefalle, dessen Wille er gern aufs allerbeste thäte".

Hier nun durchkreuzen sich zwei verschiedene Vorstellungskreise in Luther. Auf der einen Seite ist der altkatholische noch nicht ganz überwunden; Luther hat das Mönchsgewand auch hier noch nicht völlig ausgezogen. Eigentlich sollte der Mensch nur innerlich und geistlich, nur auf Gott, gar nicht auf die Welt bezogen sein: dies ist kein reformatorischer, sondern ein katholisch-mystischer Gedanke. Es wäre

*) A. a. O., 189.

die Erscheinung des Glaubens in der Form der Liebe gegen den Nächsten und guter aus Liebe entsprungener Werke gar nicht nöthig, wenn das Fleisch nicht der Kasteiung bedürfte: im Grunde ein mönchisch-asketischer Gedanke, wornach das sittliche Thun in Dämpfung des Naturtriebes und nicht in Verklärung von Natur und Welt zum Abbilde der göttlichen Herrlichkeit des Schöpfers besteht. Aber dicht neben diesen katholischen Vorstellungen liegen wieder wesentlich reformatorische. Aus freier Liebe fühlt sich der Gläubige gedrungen, sein inneres Glaubensleben auszuwirken; aus selbstsuchtsloser Liebe thut er das Gute, das er in demüthig gläubiger Hingabe an Gott in sich aufgenommen hat, weil es Gott so gefällt, weil er gern Gottes Willen aufs allerbeste erfüllen möchte. Nach der erstern Vorstellung gehört die Erscheinung des Guten innerhalb der sittlichen Lebensgemeinschaft nicht nothwendig zum Guten selbst; nach der letztern verwirklicht und bewährt das Gute sich erst in der sittlichen Lebenserscheinung. Wohl ist es wahr, daß gute Werke nicht den guten Mann machen, sondern ein guter Mann macht gute Werke. Mit vollem Rechte fordert Luther daher vor Allem, daß das Subjekt „durch seinen Glauben sei wiederum ins Paradies gesetzt und von neuem geschaffen" *), und lehrt, daß „gute Werke folgen und ausgahn von der frummen, guten Person". Nicht die Früchte machen den Baum gut oder schlecht, sondern der gute Baum bringt gute, der schlechte Baum schlechte Früchte hervor. Gleichwohl aber trug Luther schon in diesem Zusammenhange den Satz vor, welcher später zu heftigen Streitigkeiten führte, „daß kein Werk, kein Gebot einem Christen noth sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten und aus lauterer Freiheit umbsonst thut Alls, was er thut, nichts damit gesucht seines Nutzs oder Selikeit; denn er schon satt und selig ist durch seinen Glauben und Gottis Gnade: sondern nur Gott darinnen gefallen" **).

Die Behauptung, daß gute Werke zur Seligkeit nicht nöthig seien, ist unter allen Umständen mißverständlich. Es könnte darnach scheinen, daß die Erscheinung des Guten im Leben etwas bloß zufälliges, und die innere Gemeinschaft des Subjektes mit Gott schon die volle sittliche Ausreifung und Vollendung sei. Das ist ein katholisch-mystischer Gedanke, welcher mit dem Wesen des Protestantismus geradezu im Widerspruche steht. Luther scheint sich auch über die Bedeutung und Tragweite desselben nicht recht klar gewesen zu sein. Es

*) A. a. O., 190.
**) A. a. O., 192.

verschlangen sich auch hier alte und neue Anschauungen in ihm. Wenn er damit sagen wollte, daß die äußere Lebenserscheinung ein trügerischer Maßstab für die sittliche Beurtheilung der Gesinnung sei, so hatte er Recht; denn nur Gott kennt das Innerste der Gesinnung, und den wahren Werth des Menschen kann der menschliche Verstand nie ergründen. Allein auch die Liebe gehört ja zum Innersten des Menschen, und sollte sie bei der sittlichen Beurtheilung nicht in Betracht kommen, sondern nur der Glaube? Nur das Verhältniß des Menschen zu Gott, nicht auch dasjenige des Menschen zum Menschen sollte bei der sittlichen Werthgeltung Berücksichtigung finden? Zunächst fragte es sich, ob denn das eine überhaupt sich trennen lasse von dem andern? Luther verneint das selbst. Der gute Baum muß auch gute Frucht bringen; an den schlechten Früchten erkennt man den schlechten Baum; wo keine Liebe zum Menschen, da fehlt auch der Glaube an Gott. Ist nun aber zur Seligkeit nicht beides gleich nöthig, wenn das eine nothwendig aus dem andern folgt? Ist der Mensch nicht erst dann selig, wenn er zu den beiden Polen seines religiös-sittlichen Personlebens das richtige Verhätniß gefunden, wenn er in die rechte Lebensstellung zu Himmel und Erde, zu Gott und zum Menschen getreten ist? Wenn Luther erklärte: der Glaube mache selig, die Liebe aber nicht, der Glaube sei nöthig, die Werke aber nicht, so gab er hiemit nicht nur zu vielfachen Mißverständnissen Veranlaßung, sondern er bewirkte auch, daß auf den Glauben ein weit größeres Gewicht gelegt wurde, als auf die Liebe, daß auf das Verhältniß zu Gott viel mehr gesehen wurde, als auf das Verhältniß zum Menschen.

Ist denn aber Gott nicht viel wichtiger als der Mensch, die rechte Gewissensstellung zu ihm nicht viel bedeutungsvoller als die Lebenserscheinung innerhalb der Menschheit? So schien es Luther zu meinen. Er wiederholt stets aufs neue wieder, ein Christ solle sich genügen lassen an seinem Glauben, er solle nur darauf bedacht sein, ihn zu mehren, dann sei er im Vollbesitze des Lebens, aller Frömmigkeit und Seligkeit. Begreiflich aber auch, daß die Liebe gegen den Nächsten, die sittliche Erscheinung des Glaubenslebens, in Folge dessen von manchem Lutheraner geringgeschätzt wurde. Von seinem Glaubensbegriffe aus stellte Luther — insbesondere in seiner Abhandlung von der Freiheit eines Christenmenschen — die Liebe und ihre Frucht, die guten Werke, in das freie Ermessen des Christen*). Begreif-

*) A. a. O., 196: Und ob er nu ganz frei ist, sich wiederumb williglich einen Diener machen seinem Nächsten zu helfen, mit ihm fahren und handeln, wie

lich, daß mancher Lutheraner dachte, was frei ist, das kann ich eben so gut unterlassen als thun. Das erstere schadet meiner Seligkeit nichts.

Bei allem Dem verlor Luther das Bewußtsein, daß die Liebe vom Glauben, das sittliche Leben von der Gemeinschaft mit Gott unzertrennlich sei, niemals gänzlich. Nur die Art des Zusammenhangs zwischen dem Glauben an Gott und der Liebe zum Nächsten ward ihm auf seinem Standpunkte nicht deutlich; er war noch zu tief in der mystisch-katholischen Anschauungsweise befangen, um zu erkennen, daß aus der religiösen Erneuerung mit Nothwendigkeit die sittliche folgt, daß eine unauflösliche Synthese zwischen dem religiösen und sittlichen Faktor besteht. Der Satz, daß der Glaube allein selig mache, ist daher nur dann wahr, wenn der Glaube als religiös-ethisches Centralvermögen genommen und die sittliche Evolution in ihm als der Potenz nach bereits mit inbegriffen vorausgesetzt wird. Luther forderte von den Gläubigen Liebe und gute Werke; allein an dieser Forderung haftete ein innerer Widerspruch. Was durchaus freigegeben ist, kann man eigentlich nicht fordern. Daher drückte er sich in Betreff des Verhältnisses zwischen Glauben und Liebe auch so aus, daß, nachdem Gott so viel umsonst für uns in Christo gethan, wir nun auch für den Nächsten etwas umsonst zu thun hätten *). Aber gerade die Hinweisung auf Christum, der alles Gute dem Menschen freiwillig that, beweist, daß Luther die Werke der Liebe gegen den Nächsten als freie Aeußerungen des Glaubens angesehen wissen wollte, wovon unser sittliche Werth vor Gottes Augen nicht abhängt **). Er übersieht, daß Christus um seines bis zum Kreuzestode erprobten sittlichen Ge-

---

Gott mit ihm durch Christum handlet hat. Und das Allis umbsonst, nichts darinnen suchen denn göttliches Wohlgefallen, und also denken: wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen, verdampten Menschen ohn alle Verdienst . . . geben durch und in Christo vollen Reichthumb aller Frummkeit und Selikeit, daß ich hinfurt nichts mehr bedarf, denn glauben es sei also. Ei, so will ich solchem Vater . . . wiederumb frei, fröhlich und umbsonst thun, was ihm wohlgefället, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen . . . und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe, ihm noth, nützlich und seliglich sein; dieweil ich doch durch meinen Glauben allis Dings in Christo gnug habe.

*) A. a. O., 196: Darumb wie uns Gott hat durch Christum umbsonst geholfen: also sollen wir durch den Leib und seine Werk nit anders denn dem Nächsten helfen.

**) A. a. O., 197: Wie viel nu das Werk Christi noth war und dienet hat zu seiner Frummkeit oder Seligkeit, so viel sein alle ander sein und seiner Christen

horsams willen über alle Kreatur erhöht worden ist. Er tritt aber auch mit seiner eigenen Ansicht in Widerspruch, wenn er sagt: „es müssen Gottes Güter fließen aus einem in den andern und gemein werden, daß ein Jeglicher sich seines Nächsten also annehm, als wäre ers selb" *). Wenn es nothwendig so geschehen muß, wenn Gottes Güter, wie Luther sich anderweitig ausdrückt, aus uns in die, so ihrer bedürfen, „so gar fließen sollen, daß ich muß auch meinen Glauben und Gerechtigkeit für meinen Nächsten setzen für Gott, seine Sünd zu decken auf mich nehmen, und nit anders thun, denn als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen gethan hat"; wenn das die Natur der Liebe ist, wo sie „wahrhaftig ist": dann kann nicht gesagt werden, daß es in unserm freien Ermessen liegt, ob wir dem Nächsten von unsern sittlichen Gütern mittheilen wollen oder nicht; als Gläubige können wir dann gar nicht anders, und wo keine Liebe und kein Liebesleben in unserm Verhältnisse zum Nächsten, da ist auch kein Glaube und kein Glaubensleben in unserem Verhältnisse zu Gott.

Unverkennbar verschlingen sich auch hier fortwährend zwei Anschauungen in Luther. Auf der einen Seite erscheint ihm das Verhältniß des Menschen zum Menschen als religiös, d. h. mit Rücksicht auf das Heil, gleichgültig; auf das Verhältniß des Menschen zu Gott kommt es allein an; die Liebe zum Nächsten ist ein Adiaphoron. Diese Ansicht fließt als strenge Consequenz aus der Vorstellung, daß der Glaube „allein rechtfertige". Sie bildet den scharfen Gegensatz zum römischen Kirchenthum, zu der Veräußerlichung des religiösen Geistes, und schneidet der Kirche jede Möglichkeit berechtigter Einwirkung auf das religiöse Verhalten des Subjektes ab. Das religiöse Leben gehört hiernach einer lediglich innern Sphäre an; den Schlüssel zu diesem Heiligthum besitzt Niemand außer Gott; wer mit Gott in Glaubensgemeinschaft steht, der hat die Fülle aller Güter und Gaben. Alles Andere ist nichts, wesenloses Schattenspiel.

Aber Luther bleibt dieser seiner Ueberzeugung nicht treu. Es erhebt sich in ihm auch wieder das Bewußtsein, daß, wo der innerste Grund des Personlebens erneuert worden ist, die äußere Erscheinung nicht die bisherige bleiben kann. Er stellt daher die Forderung an

---

Werk ihm noth zur Seligkeit, sondern sei allis freie dienste zu Willen und Besserung der anderen.

***) A. a O., 199.

den im Glauben mit Bezug auf Gott erneuerten Menschen, daß er in einem neuen selbstsuchtslosen Leben gegen den Nächsten sich erzeige. Der Gläubige soll das Exempel Christi nachahmen; er soll sich durch dessen Vorbild zur Nacheiferung reizen lassen; er soll dem guten Baume gleichen, in dessen Natur es liegt, edle Frucht hervorzubringen. Diese beiden Vorstellungen sind so wenig verträglich mit einander, als es sich miteinander verträgt, den Glauben bald als ein religiös-sittliches Vermögen, bald als bloße leidentliche Einwilligung in einen kirchlichen Lehrsatz aufzufassen. Die erstere gehört dem mystisch-katholischen Vorstellungskreise an, der mit dem Kirchenthum zwar gebrochen, aber an dessen Stelle die abstrakte selbstbeschauende Innerlichkeit gesetzt hat. Sie ist wohl ein wesentlicher Fortschritt über den äußerlichen, kirchlich gesetzlichen Standpunkt, weil sie das Subjekt wieder im obersten Wahrheitsgrunde gründet; aber in sofern ist sie auch wieder ein Rückschritt hinter den katholisch-kirchlichen Standpunkt, als sie das Subjekt von der religiös-sittlichen Gemeinschaft löst und dasselbe in seiner religiösen Sonderstellung isolirt. Die zweite Vorstellung ist die ächt protestantische, welche das Subjekt im tiefsten Mittelpunkte des Personlebens zwar an Gott bindet, aber durch welche es sich zugleich auch an die Menschheit gebunden weiß, so daß, je mehr die höchsten Güter aus der Fülle der Gottheit von demselben angeeignet werden, desto inniger auch das Verlangen sich in ihm regt, alle Andern gleichmäßig an diesem Reichthum göttlichen Lebens Theil nehmen zu lassen.

So stand es mit Luthers Ueberzeugungen von der Nothwendigkeit eines der innern Glaubenserneuerung angemessenen äußern sittlichen Lebens auf der ersten Stufe seiner reformatorischen Thätigkeit. Indem er diese Nothwendigkeit einerseits behauptete, stellte er andererseits wieder Sätze auf, durch welche sie bestritten wurde. Man kann nicht sagen, daß er jemals thatsächlich aus seiner dualistischen Anschauung sich herausgearbeitet hat. Dagegen ist er auf seinem ursprünglichen Standpunkt auch nicht stehen geblieben. Die Veränderung, welche mit seinen Vorstellungen in Betreff des Glaubensbegriffs vorgieng, mußte ihren Einfluß auch auf seine Vorstellung vom Verhältniß des Glaubens zur Liebe und zu den guten Werken ausüben.

Einmal hatte es geschienen, als ob Luther die vollkommene Ebenbürtigkeit der Liebe mit dem Glauben hätte behaupten wollen. Es geschah dies in seiner Controverse gegen die Neuerer zu Wittenberg.

Da er Lieblosigkeit gegen den Nächsten für die Quelle der in Wittenberg angestifteten Unordnungen ansah, so hielt er es für seine Pflicht, die hohe Bedeutung der Liebe im Christenleben den Fehlbaren ganz besonders einzuschärfen. Wir müssen, meinte er, einander so lieb haben, und durch die Liebe einander so thun, wie Gott uns gethan habe; ohne solche Liebe sei der Glaube nichts *). An der Liebe ist es gefehlt; er spürt in dem eingehaltenen Verfahren nichts von ihr; nur von der Lehre und vom Glauben ist etwas zu spüren. Es ist ein schönes Wort: „Der Glaube ohne die Liebe ist nichts werth; ja es ist nicht ein Glaube, sondern nur ein Schein des Glaubens, gleichwie ein Angesicht, im Spiegel gesehen, nicht ein wahrhaftiges Angesicht ist, sondern nur ein Schein des Angesichts" **). Luther spricht es hier aufs nachdrücklichste aus, daß mit dem Glauben gegen Gott auch die Liebe zum Nächsten wachse. „Ein solch Herz, in dem der Glaube also zunimmt und mit solchen Tugenden begnadet ist, kann nicht ruhen noch sich enthalten, sondern muß sich wiederumb ausgießen und seinem Nächsten wohlthun, wie ihm von Gott geschehen und widerfahren ist" ***).

Gleichwohl faßt schon im Folgenden Luther das Verhältniß des Glaubens zur Liebe wieder in einer Weise auf, wobei die letztere augenscheinlich zu kurz kommt. Die Liebe soll sich insbesondere darin erweisen, daß, wer im Besitze des stärkern Glaubens ist, sich dem schwächern Glauben des Nächsten wohlwollend anbequemt. Der Glaube soll fest und unbeweglich stehen im Herzen, die Liebe soll sich „bewegen und lenken", d. h. gegen den Nächsten nachgiebig und geduldig sich erzeigen †). Nach dieser Darstellung gehört die Liebe einer ganz andern Seite des Personlebens an als der Glaube. Dieser hat volle Genüge in Gott und es drängt ihn, auch Andern davon mitzutheilen; jene läuft so zu sagen als irdische Schranke neben dem Glauben hin, hält das Drängen und Eifern desselben zurück, und ist eine menschliche Tugend, in welcher, der Erfahrung gemäß, Nicht-Christen sich zum öftern mehr hervorgethan haben als Christen. Dagegen versichert Luther auch hier, wie schon in seinen frühern Schriften, daß der Glaube allein ein unerläßliches religiöses Bedürfniß,

*) Erl. A., Bd. 28, 207.

**) A. a. O., 208.

***) A. a. O., 209.

†) A. a. O., 211.

die Liebe dagegen das „freie und unnöthige“ sei, „das man halten mag oder nicht ohn’ Gefahr des Glaubens und der Seele Seligkeit“ *). Um so mehr scheint es dann freilich die wahre Liebe zu erfordern, daß von ihr nach dem Vorgange des Augustinus der Glaube aufgedrungen und dem Nächsten keine Ruhe gelassen werde, bis er durch den Glauben zur Seligkeit gebracht ist. Es ist unzweifelhaft ein Widerspruch Luthers mit seinem Glaubensprinzip, wenn er einerseits die Liebe zum Nachtheil des Glaubens so hoch stellt, und sie andererseits wieder so sehr herabsetzt. Er räumt z. B. ein, daß „die Messe ein böses Ding und Gott ihr feind sei“, daß sie eigentlich abgethan werden sollte. Würde nun die Liebe, die aus diesem Glauben entspringt, nicht erfordern, daß das Böse beseitigt, das Aergerniß vernichtet werde? Ist das nicht eine glaubensschwache Liebe, die Liebe eines feigen Humanitarismus, welche, mit Luther, „dennoch in diesem Stuck nicht gestrenge fahren und dieselbigen Messen mit Gewalt abreißen will“? Eigentlich handelte es sich in dieser Controverse um nichts Anderes als darum, ob der Glaube mit Hülfe der äußern Kirchen-Autorität erzwungen, oder mit Hülfe der innern Gewissens-Autorität frei angeeignet werden solle? Ob er herrschen soll in dogmatisch lehrgesetzlicher, oder überzeugen in ethisch lebendiger Form? Der dogmatische Glaube ist fanatisch und darum im Grunde lieblos, der ethische Glaube ist duldsam und darum im Grunde ein Ausfluß der Liebe. Luther spricht daher aus dem innersten Wesen des Protestantismus, wenn er die Liebe als Correctiv des Glaubens anempfiehlt.

Zugleich aber ist die Stellung und Bedeutung, welche der Liebe im Verhältnisse zum Glauben von ihm eingeräumt wird, mit Rücksicht auf das Heilsleben eine ganz untergeordnete. So hoch er die Liebe zu stellen scheint, so will er doch eine höhere Nothwendigkeit für sie nicht gelten lassen. Der Glaube ist ja genügend, und wozu dann, konnte Carlstadt mit seinem Anhange fragen, noch die zur Seligkeit unnöthige Liebe? Wenn Luther diesem Einwurfe mit den Worten zuvorkommt: „An dem einigen Stück kennet man die Christen, wenn sie einander Liebe beweisen“ **): so scheint es freilich selbstverständlich, daß auch die Liebe zur Seligkeit nöthig sei. Oder was ist das für ein allein seligmachender Glaube, von dessen Trä-

*) A. a. O., 216.
**) A. a. O., 245.

gern Luther folgende Schilderung entwirft: „Gern habt ihr, daß euch Gott wohl thu, euch seine Gaben mittheile, aber Andern wollt ihr nichts mittheilen; keiner will dem andern die Hände reichen, keiner nimpt sich des andern ernstlich an, sondern ein jedermann hat auf sich Achtung, was ihm am förderlichsten ist, und suchen alle das unsere; lassen gehen, was gehet; niemand siehet auf den Armen, wie ihm auch geholfen werde" *). Unzweifelhaft nimmt Luther in der Controverse über das Verhältniß zwischen Glauben und Liebe keine klare Position ein. Er hat sich augenblicklich von den fanatisirenden Einflüssen eines bloß dogmatisirenden Glaubens überzeugt; das Bedürfniß, den Glauben mit der Liebe in eine höhere Einheit zusammenzufassen, schwebt ihm vor; allein er will auch seine ursprüngliche Vorstellung von der ausschließlichen Bedingtheit des Heils durch den Glauben nicht aufgeben. Die Werke der Liebe sind „unnöthig und frei": man kann ein liebloser Mensch sein und wird gleichwohl unzweifelhaft selig, wenn man nur im Besitze des Glaubens, d. h., nach Luthers damaligen Vorstellungen, in Uebereinstimmung mit der reinen Lehre ist. Mit ergreifender Wahrheit bringen seine mahnenden Worte über die Pflicht schonender Liebe gegen den irrenden, schwachgläubigen Nächsten in die Seele; aber sie ruhen in seinem Systeme auf keiner positiven Grundlage, und er selbst giebt in Bälde das betrübende Beispiel maßloser Lieblosigkeit wegen seines starken „unbeweglichen" Glaubens, d. h. wegen seiner unerschütterlichen Vorstellung von einer seligmachenden Kraft angeblich „reiner Lehre".

Auf eben den Standpunkt, den er an den Wittenbergern im Jahr 1522 bekämpfte, stellt er sich selbst schon auf den ersten Blättern seiner Schrift „wider die Schwarmgeister", 1527. Er, der so schön von der Geduld predigte, welche man mit dem Schwachgläubigen und noch Irrenden haben müsse, zeigt jetzt selbst mit den nach seiner Ansicht in der Abendmahlslehre Irrenden nicht die mindeste Geduld. Und doch ist er nicht etwa der Meinung, daß es sich in diesem Streite um eine christliche Fundamentallehre handle. Der Teufel, sagt er, „fähet am geringsten an mit den Sakramenten" **). Gleichwohl erklärt er gleich von vorn herein, er habe keine Hoffnung, „daß die Lehrer einer Ketzerei oder Schwärmerei sollten bekehrt werden" und erblickt in der Abweichung der Schweizer von seinen Vorstellun-

*) A. a. O., 246.

**) A. a. O., Bd. 30, 19.

gen über das Abendmahlsdogma eine Sünde, die Gottes Wort lästert und wider den heiligen Geist frevelt *). Man ermahne, daß man die christliche Einigkeit, Liebe und Friede „nicht zerreißen solle"; man verweise auf „das geringe Ding und den kleinen Hader" **). Derselbe Luther, welcher die Wittenberger wegen der Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihren Lehrüberzeugungen im kirchlichen Leben Folge gaben, aufs härteste anließ, ruft jetzt aus: „Verflucht sei solche Liebe und Einigkeit in Abgrund der Hölle" ***). Alles, Gottes Ehre, Geist, Christus, Gnade, ewiges Leben, Tod, Sünde u. s. w. hängt ihm hier nicht am Glauben allein, sondern am dogmatischen Glauben, an seiner Lehrauffassung in Betreff des Abendmahls, welche er für die theologisch allein wohlbegründete hielt.

Jetzt erst rächt sich die Meinung, nach welcher die Liebe etwas Unnöthiges, der Glaube allein nöthig sein soll; jetzt erst zeigt sich wie unrichtig es ist, zwischen Glauben und Liebe, dem Verhalten des Subjektes gegen Gott und dem Verhalten desselben gegen den Menschen, eine Scheidelinie zu ziehen, und anzunehmen, daß nur das erstere zum Wesen des Christenthums gehöre.

Auf dem damaligen Standpunkte Luthers hat sich der ethische Faktor des Christenthums so verdunkelt, daß er von der Voraussetzung ausgeht, wenn er den Abendmahlsgegnern christliche Liebe erwiese und sich mit denselben verständigte: „so müßte er auch ihre Lehr und Thun lieb haben, sich gefallen lassen, oder wenigstens dulden." Letzteres allerdings; aber wie kann ein so heller Verstand verkennen, daß man in der Auffassung einzelner Lehrpunkte verschiedener Ansicht und auf dem einen christlichen Wahrheitsgrunde sich doch mit aufrichtiger Bruderliebe zugethan sein kann? Weil er den Glauben mit der Zustimmung zum bekenntnißgemäßen Dogma verwechselt, so nimmt er auch an, daß man nur diejenigen lieben könne, welche im Dogma bekenntnißgetreu sind. Uebereinstimmung in der kirchlichen Dogmatik ist ihm die Grundbedingung zur christlichen Liebe. Die Liebe ist also durch etwas Aeußeres bestimmt; es fehlt ihr damit der tiefere ethische Gehalt. Ja, die innerste Quelle dieser aus der kirchlichen Bekenntnißmäßigkeit fließenden Liebe ist eigentlich Egoismus. Man liebt die, mit denen man in denselben dogmatischen Vorstellungen übereinstimmt; bei

*) A. a. O., 22.
**) A. a. O., 28.
***) A. a. O., 20.

einer solchen Liebe giebt es nichts zu überwinden, nichts zu tragen, keinerlei Kreuz auf sich zu nehmen. Man liebt an dem Andern, was man an sich selbst liebt; man liebt im theologischen Denken den Abglanz des eigenen theologischen Gedankenlichtes.

---

§ 89.

Unterdrückung des sittlichen Faktors im Lutherthum.

Ganz deutlich zeigt sich seit dem Abendmahlsstreite bei Luther eine Art von Mißachtung des sittlichen Lebens im Verhältniß zur Lehre. Das Leben hat — nach seiner Ansicht — nichts mit dem Seelenheil zu thun; „wenns allein unser Leben angienge, wollten wir armen, unheilige, ungeduldige Sünder gerne schweigen . . . aber es betrifft unsere Lehre, die andern Leuten von uns dargethan wird, zur Seelen Heil" *). Glaube und Leben treten immer unversöhnlicher auseinander, der Glaube als die Uebereinstimmung des Denkens mit dem kirchlichen Lehrbegriffe, das Leben als die nur sehr unvollkommene, die Heilsgewißheit schlechterdings nicht bedingende, Erscheinung des Glaubens. Wie tiefe Wurzeln die Vorstellung, daß Glaube und Liebe, d. h. Lehre und Leben, sich als Gegensätze zu einander verhalten, und daß Irrthum in der Lehre von den Pflichten der Liebe suspendire, seit dem Abendmahlsstreite in Luthers Seele geschlagen hatte, erhellt namentlich aus seiner über Col. 3, 12—18 gehaltenen Epistelpredigt. Er schärft in derselben Liebe und Freundlichkeit als die „andern Stücke christliches Schmucks" ein. Allein, bemerkt er sofort, die „Freundlichkeit sei nicht zu gebrauchen in der Lehre, sondern allein in den Werken oder im Leben"; denn die Liebe mit allen ihren Werken und Früchten habe nicht Raum im Punkt der Lehre . . . „Denn ich kann und soll lieben und freundlich sein meinem Nächsten, sein Leben sei wie es wolle. Aber wo er nicht recht lehren noch glauben will, da soll und kann ich nicht lieben noch freundlich sein, sondern wie St. Paulus saget Gal. 1, 8, für verbannet und verflucht halten. So wunderlich scheiden und theilen sich die zwei, Glaube und Liebe. Liebe will und muß freundlich sein auch

---

*) A. a. O., 149.

dem ärgsten Feinde, so er nur nicht die Lehre und den Glauben anficht. Glaube will und kann nicht leiden auch Vater und Mutter und den allerliebsten Freund, wo er die Lehre und den Glauben anficht. Darum muß die Liebe mit ihrem Thun nicht auf die Lehre und Glauben des Nächsten, sondern auf sein Leben und Werk gerichtet sein; wiederum, Glaube nicht auf sein Werk und Leben, sondern auf seine Lehre und Glauben" *). Derselbe Dualismus kommt in der Epistelpredigt über Röm. 12, 17—21 zum Vorschein, wo Luther zwischen Glauben und Liebe in der Art unterscheidet, daß er sagt: der Glaube mache gerecht, aber erfülle das Gesetz nicht, die Liebe mache nicht gerecht, erfülle aber das Gesetz. Dem gar zu nahe liegenden Bedenken: wie denn der Glaube gerecht mache, ohne das Gesetz zu erfüllen? sucht Luther mit der Erwiederung zu begegnen: er habe das, womit das Gesetz erfüllet werde; denn er erwerbe den Geist und die Liebe, damit es erfüllet werde. Also bleibet der Glaube der Thäter, und die Liebe bleibet die That **). Allein ist denn der Thäter etwas ohne die That, die That ohne den Thäter? Und giebt Luther nicht gerade durch den letztern Ausspruch zu, daß Glaube und Liebe als Eins zusammengehören, so daß die Liebe unmöglich als das, was unnöthig auf den nöthigen Glauben folgt, bezeichnet werden kann. Gleichwohl benützt Luther auch diese Veranlassung wieder zu einer Auseinandersetzung, daß die Liebe und ihre Früchte, die guten Werke, keine Heilserfordernisse seien. Gott bedürfe unserer Werke und Wohlthaten nicht; er bedürfe nur dessen, daß wir an ihn glauben und ihn für Gott halten.

Dennoch wollte Luther nicht gelten lassen, daß er die Liebe und das sittliche Leben gering achte und herabsetze. Wenn ihm der Vorwurf entgegenkam, daß seine Lehre vom Glauben dazu beigetragen habe, die Sittlichkeit zu untergraben, so fühlte er sich dadurch tief gekränkt und wehrte ihn aufs entschiedenste von sich ab. In seiner kurzen Erklärung des Jesaja nennt er es eine unverschämte Lüge, wenn man an seinem Evangelium tadle, es gestatte Freiheit zum Sündigen, während es doch umgekehrt zu guten Werken, als den Früchten des Glaubens, einlade und aufmuntere ***). Allein dabei verbirgt er nicht, daß er die Zustimmung zur „reinen Lehre" für die Quelle

*) Erl. A. Bd. 8, 75 f.

**) A. a. O., 62.

***) Opera ed. Jen. III., 400 b. (die Scholien zu Jesaja sind vom Jahr 1544.)

der guten Werke hält, und wo jene fehlt, da stecken auch in den besten Werken nur Gottlosigkeiten *).

Die Frage, wie es der reinen Lehre möglich sei, das sittliche Leben hervorzubringen, unterwarf Luther freilich niemals einer genauern Untersuchung. Am deutlichsten hat er sich bezüglich dieses Punktes in einer Predigt über Luc. 24, 36—47 ausgesprochen **). „Wenn ich anfange zu glauben an Christum und fasse das Evangelium, und zweifle nicht, daß er meine Sünden hat hinweggenommen und vertilget, und tröste mich seiner Auferstehung, da kommt denn eine Lust ins Herz, daß ich ohne Zwang und Drang von mir selbst zufahre und gerne thue was ich soll, und spreche: Weil mein Herr mir solches gethan hat, will ich auch thun, was er will, daß ich mich bessere und Buße thue, meinem Herrn zu Liebe und Ehren." Aber daß es sich so verhalte, ist doch eine bloße Vermuthung. Es könnte doch möglicherweise noch eher das Gegentheil geschehen; die Lust könnte ausbleiben. Aus jener zweifellosen Gewißheit, daß die Sünde weggenommen und vertilget sei, und daß dem Christen vor Gott, um Seligkeit zu erlangen, gar nichts Anderes Noth thue, als hieran nicht zu zweifeln, und „daß wir es fahen mit dem Glauben, wenn wir's dafür halten, daß es wahr sei" ***), könnte doch wohl auch die falsche Einbildung entstehen, daß es guter Werke gar nicht bedürfe. Wenn Luther Lieblosigkeit und Härte gegen diejenigen anempfahl, welche in der Lehre nicht korrekt waren, so fachte er damit selbst die entsetzlichsten Hassesflammen an, deren das menschliche Herz fähig ist, die Flammen des Religionshasses, eines schauerlichen Fanatismus.

Niemals hat Luther den ursprünglichen protestantischen Glaubensbegriff, nach welchem der Glaube die religiös-ethische Centralkraft des Personlebens ist, geradenwegs aufgegeben; aber in demselben Maße, in welchem er ihm seit dem Abendmalsstreite vor der äußeren Bekenntnißmäßigkeit, die er jetzt „Glauben" nannte, zurücktrat, löste sich in seiner Vorstellung die Liebe und das sittliche Leben vom Glauben immer mehr ab, und legte er auf den bloßen Besitz der „reinen Lehre" das ausschließliche Gewicht. Sagt er doch in einer Himmelfahrtspre-

*) A. a. O.: Nos autem hanc doctrinam, quae non nostram, sed Christi aeternam justitiam docet, retinemus. Ea enim sola bona opera gignit, extra hanc quicquid est, est impietas et hypocrisis.

**) Erl. A., Bd. 11, 265.

***) A. a. O., 266.

digt über Marc. 16, 14 f.: „Darum, will man das Evangelium predigen, so muß man alle Werke, dadurch man will fromm sein, hinwegwerfen, daß nichts mehr da bleibe denn der Glaube." Der Glaube an sich, und zwar eben eine zweifellose, auf das Denken verzichtende, Annahme, daß in Christo alle Sünden vergeben seien, vertilgt als solcher die Sünden. „Wo Glaube ist, da sind so viel Sünden nicht, die nicht verschlungen und vertilget müssen werden durch den Glauben. Wo Unglaube ist, so kannst du nimmer so viel guter Werke thun, daß du die kleinste Sünde vertilgest *)." Der religiöse und der sittliche Faktor treten hier gänzlich auseinander. Wer rein ist in der Lehre, mag noch so unrein sein im Leben, ihm ist Alles zum voraus vergeben; wer nicht rein ist in der Lehre, mag noch so rein sein im Leben, ihm ist nichts vergeben. „So wenig Sünd vor dem Glauben kann bleiben, so wenig können gute Werke sein bei dem Unglauben.. So folget, daß, wer da glaubet, der hat keine Sünde, und thut eitel gute Werke; wiederum wer nicht glaubet, der thut wahrlich kein gut Werk, sondern es ist alles Sünde. ... Darum kann keine Sünde bleiben, wie groß sie auch sind, wenn du glaubest, so bist du denn das liebe Kind, und ist Alles schlecht .. was du thust, ist Alles recht. Glaubest du nicht, so bist du verdammt, du thust auch Alles, was du wollest."

Nach solchen Aeußerungen begreifen wir, daß Luther sich selbst nicht ohne einiges Bedenken die Frage vorlegte: „wie gehet es denn zu, daß man dennoch muß gute Werke thun, weil es allein am Glauben gelegen ist?" ... Eine unumwundene Antwort auf diese wohlbegründete Frage giebt er nicht. „Wo der Glaube recht sei, da könne er ohne gute Werke nicht sein": das soll ja eben dem Zweifler nachgewiesen werden. „Gleichwie ein lebendig Mensch sich nicht kann erhalten, er muß sich regen, essen und trinken, und zu schaffen haben, und nicht möglich ist, daß solche Werke können außen bleiben, weil er lebet, daß man ihn nicht darf heißen und treiben, solche Werke zu thun, sondern, wenn er nur lebendig ist, so thut ers: also bedarf man nichts mehr dazu, daß man gute Werke thue, denn daß man sage: glaube nur, so wirst du Alles von dir selbst thun." Nicht einmal lange zu fordern brauche man gute Werke, meint Luther, von dem, der da glaubet, „denn der Glaube lehret es ihnen alles" und dann „ist es alles wohl gethan,

*) A. a. O., Bd. 12, 159.

was er thut, und sind eitel köstliche gute Werke, wie gering sie auch sind. Denn der Glaube ist so edel, daß er alles gut machet, was am Menschen ist *)." Von hier aus folgert Luther weiter, wie unstatthaft es sei zu sagen: „der Glaube thut es nicht allein, sondern die Werke gehören auch dazu, daß man fromm werde." Es ist ja augenscheinlich, daß die Werke gar nichts thun. „Wenn Glaube da ist, so ist es Alles gut." „Der Unglaube verderbet alle Werke; der Glaube aber machet sie alle gut . . . Glaubet ers, so hat ers; glaubet ers nicht, so hat ers nicht **)."

Konnte es unter solchen Umständen Luthern gelingen, seine Rechtfertigungslehre von dem Tadel zu reinigen, daß sie die Anforderungen des sittlichen Lebens hinter die Bedeutung der korrekten Lehre zurückstelle? Er hat einen derartigen Reinigungsversuch insbesondere in der ausführlichen Erklärung des Galaterbriefes unternommen***). An dieser Stelle sucht er darzuthun, daß die hl. Schrift, wie rühmlich sie auch von Werken rede, dennoch das Heil lediglich aus dem Glauben entspringen lasse. Er selbst bezeichnet den Glauben, mit einer Anspielung auf die beiden Naturen Christi, als „die Gottheit der Werke", als das, was die Werke, die Menschheit, gerade so wie in der Person Christi die göttliche Natur die menschliche, durchdringt †). Die Vergleichung ist jedenfalls sehr bezeichnend. Die Verirrungen Luthers auf anthropologischem Gebiete ergeben sich hiernach als nothwendige Consequenzen seiner Irrthümer auf dem christologischen. Wie er in der Person Christi die menschliche Seite in den Hintergrund stellt und dessen geschichtliches Bild in den metaphysischen Formeln von seiner Gottheit verschwimmen läßt, so stellt er auch das menschlich bewußte und freie Thatleben hinter den von Gott ausschließlich gewirkten Sühnakt und die schlechthinige Unterwerfung des Subjektes unter den kirchlichen Lehrbegriff zurück. Wie die Person Christi in der Erlösungslehre nach ihrer menschlichen Entwicklung und sittlichen Erscheinung nicht zu ihrem Rechte kommt: so kommt die menschliche Persönlichkeit in der Rechtfertigungslehre nach ihrer individuellen Eigenthümlichkeit

---

*) A. a. O., 161.

**) A. a. O., 169.

***) Erl. Ausg., Commentarius, I., 376: Responsio ad argumenta, quae adversarii opponunt contra doctrinam et justitiam fidei.

†) A. a. O., 384: Fides in theologia perpetuo sit divinitas operum, et sic perfusa per opera, ut divinitas per humanitatem in Christo. Est fides fac totum (ut ita loquar) in operibus.

und sittlichen Bedeutung nicht zu ihrem Rechte. Der mittelalterlich-katholische Supranaturalismus drückt den Anschauungen Luthers den Stempel der theologischen Abstraktion auf. Nur das Göttliche soll gelten; das Menschliche ist an sich schlechthin verwerflich, sündlich, ja teuflisch. Die Moral hat eine Stelle nur in der Philosophie; eine theologische Ethik, wie sie unsere Zeit in so beachtenswerther Weise hervorgebracht hat, hätte Luthern als ein Unding erscheinen müssen*). An dieser Stelle ist der tiefe Riß vorbereitet, der in der spätern Entwicklung des Protestantismus die Theologie mit der Philosophie, den Glauben mit dem Leben, das kirchliche Dogma mit der gemeindlichen Sitte, die spezifisch-kirchliche Frömmigkeit mit der christlichen Sittlichkeit, die aparte orthodoxe Doctrin mit der allgemeinen Geistesbildung in einen scheinbar unversöhnlichen Widerstreit gebracht hat.

Das Unbefriedigende in den Anschauungen Luthers über das Verhältniß der Moral zum Glauben, der christlichen Sittlichkeit zur kirchlichen Frömmigkeit läßt sich nicht verbergen. Unbefriedigend sind sie schon an und für sich, aber noch insbesondere wegen der in der spätern Periode Luthers fast ausschließlich dogmatischen Auffassung des Begriffes „Glauben". Unbefriedigend an und für sich, weil Luther die Ebenbürtigkeit der Sittlichkeit neben der Frömmigkeit, der Liebe neben dem Glauben, der guten Werke neben der frommen Gesinnung in keiner Hinsicht anerkennt, den Glauben als ausschließliche Bedingung des Heils ansieht, die Werke aber nicht als nothwendige Ergänzung des Glaubens betrachtet. Unbefriedigend sind sie noch insbesondere, weil Luther den Glauben später lediglich als kritiklose Zustimmung zur reinen Lehre auffaßt, und von dem so eng und unlebendig gefaßten Glauben behauptet, daß aus ihm alle Tugenden entspringen. Nachweislich ist aus diesem dogmatischen und kirchenthümlichen Glauben nur der Fanatismus entsprungen, der durch den Abendmahlsstreit Luthers eigenes frommes und edles Herz vergiftet hat. Wenn der Protestantismus, diese größte geistige und welthistorische Erscheinung seit der Stiftung des Christenthums, bis jetzt den an-

*) A. a. O., 385 f.: Vocabula facere, operari . . in substantiis seu naturis et moralibus accipiuntur in suo usu et naturali significatione. In theologia vero fiunt plane nova vocabula acquiruntque novam significationem . . Opera . . sunt plane moralia seu potius rationalia. Contra piorum sunt theologica, quae fidem includunt . . . Valde igitur prodest, ut theologiae studiosi bene distinguere discant inter facere verum et hypocritum, morale et theologicum.

fänglich geweckten Erwartungen nur sehr bedingungsweise entsprochen hat, so liegt der Grund hievon meist in dem abstrakten Formalismus und Supranaturalismus der lutherischen Rechtfertigungslehre. Diese aber hatte, wie wir gesehen, ihre tiefere Wurzel in einer abstrakten, und darum unwahren, Vorstellung von der sündlichen Verworfenheit des Menschen, vermöge welcher die Wirklichkeit der auch im Zustande der Sündhaftigkeit unzerstört gebliebenen Idee des Menschen nicht anerkannt, und das Gewissen in seiner prinzipiellen Bedeutung für das Heilsleben nicht begriffen wurde. Der Protestantismus war in seinen ersten Ursprüngen an seinen eigenen Grundlagen irre geworden.

---

§ 90.

Das Verhältniß zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit bei Zwingli.

War Zwingli, wie wir schon oben nachgewiesen, Luthern in der Aufstellung und Geltendmachung eines grundsätzlichen Glaubensbegriffes vorangeeilt, so ist hieraus leicht der Schluß zu ziehen, daß auch seine Ansicht über das Verhältniß des Glaubens zur Liebe, der Frömmigkeit zur Sittlichkeit, befriedigender ausgefallen sei als diejenige Luthers. Schon in seinen frühesten Schriften schilderte Zwingli den Glauben mit Ausdrücken, die eben so gut die Liebe bedeuten könnten, z. B. als „ein in allem Thun an Gott hangen *)." Er erklärt in der „Auslegung des fünften Artikels" ausdrücklich: der Glaube dürfe von der Liebe nicht getrennt werden; ohne feste Hoffnung und Liebe gebe es gar keinen Glauben **). Wo es sich nun freilich um das Verhältniß des Glaubens zu der Liebe gegen die Menschen handelt, welche letztere Luther ein „unnöthig und frei Ding" genannt hatte, da scheint Zwingli hierüber ähnlicher Meinung wie Luther zu sein. Die guten Werke folgen nothwendig aus der rechten Herzensstellung zu Gott. „Hat Gott dich zu einem guten Baum gemacht, so bringst du gute Frucht." Während man jedoch bei Luther nie recht erfährt, warum es in der Natur des Glaubens liegen soll, Früchte der Liebe hervor-

---

*) Werke I., 19.

**) A. a. O., I., 189: Vgl. auch III., 285 f.: Qui .. non intelligunt, fidem, spem et charitatem eandem rem esse ... multos nodos in scriptura cogentur inexplicitos praeterire . . . Fidem et caritatem eandem rem esse oportet.

zubringen, ja, während Luther umgekehrt geradezu behauptet, daß der Glaube unter Umständen auch zur Lieblosigkeit verpflichte, weiß Zwingli die Ursache aufzuzeigen, welche den Glauben zu einer fruchtbringenden Wurzel des sittlichen Lebens macht. Der Gläubige hat einen neuen, den göttlichen Geist, in sich aufgenommen; dieser, der ihn gut gemacht hat, veranlaßt ihn auch zu guten Werken. Das Leben des Gläubigen ist eine Wirkung Gottes selbst. Jener hat das Bewußtsein, ein Organ zu sein, durch welches Gott wirkt, und ein solches demüthigendes Bewußtsein bewahrt ihn vor aller Selbstüberhebung. Demuth ist daher die Wurzel aller ächten sittlichen Lebenserscheinungen. Der Uebermuth ist ein Merkmal verborgenen Unglaubens. Hiernach macht sich der Unterschied zwischen der Anschauung Luthers und derjenigen Zwinglis leicht bemerklich. Nach Luther wirkt der Glaube als reine Receptivität, in der Form gänzlicher Verzichtleistung des Subjektes auf sich selbst. Das Menschliche gilt ihm als sündlich, und als Sündliches wird es nur dadurch aufgehoben, daß es von dem Göttlichen durchdrungen wird, ohne aufzuhören, ein Menschliches zu sein. Bei Zwingli dagegen wirkt der Glaube als entscheidende Aktivität, in der Form höchster Gesteigertheit aller Kräfte und Gaben des Subjektes durch Gott. Das Menschliche gilt ihm als unzureichend, aber als Unzureichendes wird es dadurch aufgehoben, daß die Kraft Gottes ihm innewohnt und fortwährend in ihm wächst*).

Aus diesem Grunde hat auch Zwingli niemals wie Luther behauptet, daß der Glaube auf Seite des Menschen zur Seligkeit vollkommen genüge; er behauptete nur die volle Genüge des Verdienstes Christi gegenüber etwaigen menschlichen Verdienstansprüchen. Der Einrede: wenn Christus für die Sünden der Menschen genuggethan, und das Gesetz an ihrer Stelle vollkommen erfüllt habe, so bedürfe es zur Seligkeit menschlicher Leistungen nicht, begegnet Zwingli mit der Bemerkung: wer glaube, werde damit ein n e u e r M e n s c h. Daß das nicht durch eine magische Verwandlung zugeht, ist selbstverständlich; es bleibt die Selbigkeit der Person an Geist und Leib, die Erneuerung geht i m G e i s t e des Menschen vor sich. Gerade die Faktoren des S e l b s t b e w u ß t s e i n s u n d d e r S e l b s t b e s t i m m u n g, welchen Luther bei dem Rechtfertigungsakte nicht nur keine Stelle anweist, sondern deren Un=

*) 1., 277: Und ie mee der gloub wachst, ie mee wachst ouch. das werk aller guten dingen: denn je größer der gloub wirt, je größer gott in dir ist: ie mee gott groß in dir ist, ie mee ist ouch in dir die würkung des guten.

terdrückung und Vernichtung er fordert, sind Zwingli die entscheidenden. Bevor der Mensch gläubig wird, fehlt es ihm an aller Gotteserkenntniß und er ist geistig blind. Mit dem Glauben beginnt die Erkenntniß Gottes und des eigenen Subjekts. So geht das neue Leben aus tieferer Selbstbesinnung des Menschen auf seinen ewigen Ursprung, Gott, und auf sein eigenes wahres Wesen hervor *). Zwingli erklärt sich hiernach für die Synthese der Religion und der Moral. Beides kommt auf einen Schlag zu Stande: das neue Verhältniß zu Gott und zum Menschen. Daß beides im Gewissen zu Stande kommt, hat Zwingli ebenfalls erkannt **). Nicht etwa darauf soll sich der Mensch verlassen, daß um des Verdienstes Christi willen ihm seine Sünden vergeben seien u. s. w., sondern darauf, daß er mit Hülfe des Glaubens ein durch den Geist Gottes erneuertes Gewissen hat. Der Gläubige ist einem Baume ähnlich, der aus schlechtem Boden in fettes Erdreich verpflanzt worden ist. Der Geist Gottes ist der neue Ackergrund, in den der Gläubige gesenkt ist. Noch treibt der alte böse Sinn häßliche Dornen; aber des Geistes lebendige Kraft überwindet das Unkraut. Namentlich die Annahme einer Mitwirkung des Geistes bei der Rechtfertigung unterscheidet die Rechtfertigungslehre Zwinglis von derjenigen Luthers wesentlich. Bei Luther tritt die Thätigkeit des Geistes im Glauben schon deßhalb gänzlich zurück, weil ihm der Glaube überhaupt nicht ein Thun, sondern ein bloßes Erleiden ist. Bei Zwingli ist es umgekehrt der Geist, der den Glauben als den Ausgangspunkt einer neuen sittlichen Lebensordnung hervorbringt. Der Geist zügelt das Fleisch in dem Gläubigen; der Glaube ist seiner Natur nach Geist, „unser Geist", wie ihn Zwingli bezeichnend nennt ***). Nun ist aber der Geist, um mit Zeller zu reden, wesentlich rastloser Thätigkeitstrieb †), so daß der Gläubige seines Glaubens sich gar nicht anders als in fortgesetztem Kampfe

*) III, 210 (Commentarius): Quid ergo est quod . . instauratur? Mens. Quo pacto? Ista, quod prius erat dei ignara: ubi autem dei ignoratio est, illic nihil quam caro, peccatum, existimatio sui est. Postea vero quam Deus agnoscitur, jam perspicit homo se intus.

**) A. a. O.: Quum hic mens per Dei spiritum a spe non excidit, nonne reviviscit jam conscientia, quae paulo ante conciderat?

***) A. a. O., 212: Is ergo spiritus noster, qui nihil aliud est quam fides in et per Deum, incessanter dolet de imbecillitatibus nostris. Hic jam spiritus, hoc est fidelis mens, intercedit pro nobis gemitibus inedicibilibus.

†) Theol. Jahrbücher 1853, 516.

und angestrengter sittlicher Arbeit bewußt wird. Es verhält sich mit dem Glauben wie mit dem Feuer. Wie Feuer überall Wärme erzeugt, so Glaube überall Thätigkeit. Wo kein wahrer Glaube, da ist auch keine sittliche Thatkraft, sondern höchstens der Schein davon *). Deßhalb sind gute Werke ein sicheres Merkmal des wahren Glaubens **).

Wenn daher auch Zwingli den Glauben ähnlich wie Luther für die ausschließliche Bedingung des Heils erklärt ***), so ist seine Ansicht von dem Verhältnisse des Glaubens zu den Werken, der Frömmigkeit zu der Sittlichkeit, doch eine ganz andere. Das sittliche Leben ist ihm die nothwendige Erscheinung und Ergänzung des Glaubens; der Glaube ist lediglich der Anfang, die innere Potenz der sittlichen Lebenserscheinung, die letztere aber die selbstverständliche Evolution dessen, was in jener Potenz vorläufig enthalten ist. Von einem Dualismus zwischen Glauben und Leben, Frömmigkeit und Sitlichkeit, kann auf diesem Standpunkte keine Rede sein. Hier ist nicht der Glaube allein das zum Heile Nothwendige, das sittliche Leben das Zufällige, sondern beide sind gleich nothwendig, von einander gleich unzertrennlich. Da der Glaube seinem Wesen nach Thätigkeit ist, so muß auch dessen nothwendige Folge ein wirksames lebendiges Thun sein. Bei Luther ist dagegen — insbesondere in seiner letzten Periode — der Glaube nicht nur keine Thätigkeit †), sondern umgekehrt die Selbstverzichtung des Subjekts auf alle eigene Thätigkeit, sowohl diejenige des Denkens als des Wollens, die gedanken- und willenlose Hingabe an das kirchliche Lehrobjekt. An dieser Hingabe hat Gott vollkommen genug und fordert darum von dem

---

*) IV, 63 (fidei christ. expositio): Fides enim cum spiritus divini sit adflatus: quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus illa jugis sit actio et operatio? Ubicunque ergo vera fides est: ibi et opus est, non minus quam ubi ignis ishic et calor est. Ubi vero fides non est, jam opus non est opus, sed inanisi simulatio operis. IV, 124 (de prov.): Est tam certum: ubi fides est, ibi bona sequi opera, quam certum est, calorem diffundere fornacem, quum igni incensa est.

**) III, 640 (de peccat. orig. declaratio): Ubi enim opera fiunt Deo digna, ishic dudum fuit in deum religio.

***) A. a. O., 643: fides autem sola est, qua beamur, ea vera fides, quae dei promissis veraciter ac firmiter adhaeret.

†) Es ist nicht zutreffend, wenn Zeller a. a. O, 519, sagt: Die lutherische Dogmatik macht die Entscheidung über die Seligkeit des Menschen in letzter Beziehung von dessen „eigener Glaubensthätigkeit" abhängig.

Menschen nichts weiter. Luther fordert freilich gleichwohl gute Werke von den Gläubigen, allein nicht aus religiösen Motiven. Zwischen der religiösen und der sittlichen Seite des Menschen besteht kein nothwendiges Band; daher ermangeln die ethischen Postulate Luthers einer prinzipiellen Begründung. Es ist nicht bloßer Zufall, wenn innerhalb lutherischer Kirchengemeinschaften die sittliche Lebensordnung unentwickelt geblieben, wenn die Reaktion des Pietismus und des Rationalismus gegen den todten lutherischen Lehrglauben sich erheben mußte, wenn frische Geistesregungen und Lebensschöpfungen dort immer scheel angesehen worden sind. Es ist ebensowenig Zufall, wenn innerhalb des Gebietes reformirter Frömmigkeit überall die Triebkraft ernster sittlicher Anstrengung sich an den Tag gelegt, die Lösung der großen ethischen und socialen Aufgaben unternommen worden, das sittliche und kirchengesellschaftliche Leben niemals dauernd dem Joche eines starren Dogmatismus verfallen ist.

Wir verkennen übrigens keineswegs, daß die Zwinglische Rechtfertigungslehre, trotz dieser schätzenswerthen Eigenschaften, dennoch in einem Punkte sehr unbefriedigend ausgefallen ist. Man kann zwar nicht gerade mit Zeller sagen, daß die lutherische Dogmatik die Seligkeit des Menschen schlechthin nur vom Glauben des Menschen abhängig mache. Die lutherische Dogmatik ist auch in ihrem anthropologischen Vorstellungskreise viel zu supranaturalistisch, viel zu mittelalterlich katholisch, als daß von einer lediglich menschlichen Beschaffenheit das Verhältniß des Subjektes zum Ewigen in ihr abhängig gemacht werden könnte. Auch bei Luther, wie wir früher gezeigt haben, kommt der Glaube lediglich von Gott; eben deßhalb hat der gläubige Mensch keinen Anspruch auf Verdienst; daß einer glaubt, ist lauter Gnade. Aus demselben Grunde ist der Glaube keine menschliche Thätigkeit; was dem Gläubigen im Glauben geschieht, das bewirkt er nicht nur selbst nicht, sondern er wirkt dabei nicht einmal mit, es geht ein völlig übernatürliches Wunder mit ihm vor. Zwingli hat, wie wir gesehen, diesen Abweg vermieden, aber dafür auf einen andern sich treiben lassen. Zufolge seiner Erwählungslehre ist es auch bei ihm nicht das Subjekt, welches in freier Thätigkeit den Glauben erzeugt, sondern an dem Gläubigen erfüllt sich dadurch, daß ihn der heilige Geist ergreift und zu einem Organe der Glaubensgesinnung macht, der ewige, göttliche Heilsplan, und die aus dem Glauben entspringende sittliche Lebensbenserscheinung, ist nur das Hervortreten dessen in der Zeit, was vorzeitlich von Gott immer gewollt war. Das sittliche Leben wird von

Zwingli nicht als die freie sittliche Arbeit des Menschen gewürdigt. Die guten Werke sind Zeugnisse, Pfänder, Bürgschaften, daß der Mensch gläubig, noch präziser, daß er ein Auserwählter ist*). Gerade an der Stelle, an welcher Zwingli diesen folgenschweren Gedanken mit unmißverständlicher Klarheit ausspricht, zeigt sich deutlich, wie verschieden seine ganze Grundansicht in Betreff der Rechtfertigungslehre von derjenigen Luthers ist. Der Satz, daß der Glaube allein rechtfertige, hat ihm nur beschränkte Geltung. Man kann eben so gut sagen, daß die Werke rechtfertigen (was in der Schrift öfters geschieht); beides aber ist uneigentlich gesagt, sowohl daß der Glaube, als daß die Werke rechtfertigen. Die wahre und eigentliche Ursache der Rechtfertigung liegt in der Erwählung**). Wenn objektiverseits das sittliche Leben des Christen aus dem Geiste entspringt, so erfüllt subjektiverseits die Gewißheit der Erwählung, dieses Pfand des Geistes, das Innerste des Personlebens mit wunderbaren Kräften***). Unter allen Umständen kehrt aber Zwingli immer wieder, als zu seinem letzten Worte über das Verhältniß zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit, zu dem Satze zurück, daß alle guten Werke ihre oberste Quelle an der göttlichen Vorherbestimmung haben, und daß es eben deßhalb thöricht von dem Menschen wäre, sich irgend ein Verdienst in dieser Beziehung zuschreiben zu wollen. Das sittliche Leben ist nicht dem Gläubigen eine Bürgschaft seines Glaubens; umgekehrt verbürgt ihm dieser seine Vorherbestimmung zum Heil, jenes ist eine Bürgschaft für die übrigen Menschen, daß der Gläubige unter die Erwählten zu zählen sei†). Daß gute Werke hie-

*) VI, 1, 390 f. (Annot. in Evangel. Matthaei): Quos ... elegit, hos et fide donat, fides autem obsignatio est electionis. Qui fidem habet, operatur bona assidue et sine intermissione. Fides ergo argumentum certissimum est, hominem electum esse ad salutem, sed intus in mente hominis qui fidem habet. Opera vero bona externa sunt testimonia aut argumenta, quae proximis ostendunt hominem esse fidelem. Opera signa sunt fidei, fides signum electionis.

**) A. a. O., 391: Sic aliquando justificatio et salus operibus tribuitur, quae tamen electionis propria sunt. Quum ergo dicitur: Opera justificant, opera salvant, verum quidem est, sed ad bonum sensum; hoc est: Quicunque opera fidei facit, is salvus est et filius Dei.

***) IV, 122. (de prov. Dei): Certi enim sunt, qui hanc fidei lucem et virtutem habent, quod neque fata neque vita thesaurum sibi istum possint adimere, quem distractis omnibus comparaverunt.

†) VI, 2, 156 f. (annot. in epist. ad Corinth.): Porro fides eorum aut perfidia nobis ex operibus eorum innotescit.

für keine sichere Bürgschaft gewähren, erkennt Zwingli jedoch an, wenn er erklärt, über die wahre Gesinnung eines Menschen stehe lediglich Gott ein Urtheil zu.

Auch Zwingli steht mit den Prinzipien seiner Sittenlehre in sofern noch auf dem katholischen Standpunkte, als er, wo es auf die letzten Entscheidungen ankommt, das Gebiet der freien menschlichen Selbstbestimmung verläßt und in der sittlichen Lebenserscheinung nur das Spiegelbild ewiger göttlicher Veranstaltungen erblickt. Es ist unstreitig ein wesentlicher Fortschritt über Luthern, daß er die Synthese des religiösen und des ethischen Faktors festhält und die Nothwendigkeit der sittlichen Entwicklung des Menschen zu immer harmonischerer Vollendung aus der Grundkraft des Glaubens heraus behauptet. Allein der Nothwendigkeit mangelt das selige Bewußtsein und der freudige Aufschwung der Freiheit.

Gleichwohl ist die Behauptung nicht richtig, daß Zwingli den Befreiungskampf des Menschen zum Guten für resultatlos gehalten, daß der Geist — nach seiner Darstellung — in einem ideellen Jenseits bleibe*). Lehrt er doch entschieden genug, daß der Glaube wirklich werden müsse in diesseitigen, rein menschlichen guten Werken. Wenn er die Schwachheit des Fleisches auch unter der Herrschaft des Geistes noch einräumt**) und den Weg zur christlichen Vollkommenheit als den mühsamen Prozeß allmäliger Entwickelung beschreibt, so thut er damit der Realität des sittlichen Lebens keinen Abbruch. Keineswegs überwiegt, wie Sigwart meint, in Zwinglis ethischer Weltbetrachtung das Element der frommen Ahnung, der idealen Anschauung, die über die Gegensätze der Zeit hinweg in Gott sich versenkt und darüber die Sünde als einen von Anfang an im Willen Gottes von selbst verschwindenden Mangel faßt. Umgekehrt bleibt Luther in unaufgehellten mystischen Tiefen stehen; bei ihm kommt es nicht zur Versöhnung zwischen Idee und Leben; denn das Leben ist ihm stets „das unnöthig ding", die zufällige Erscheinung, welcher Gott zur Beseligung und darum der Mensch zur Seligkeit nicht bedarf. Nach Zwingli muß es im Menschen zur vollen Realität der sittlichen Lebenserscheinung kommen, zu einer von den Kräften seines Geistes

*) Sigwart, Ulrich Zwingli, 163.

**) I, 207: Und ob du schon us blödigkeit in sünd fallest, verhängt Gott deshalb, daß din gloub und zuflucht zu im ernüwret werde und gestärkt.

durchwirkten, nach der Norm seiner ewigen Ideen gebildeten Welt. Zwar geht er von einer dualisirenden Trennung zwischen Fleisch und Geist aus; aber er trennt niemals Frömmigkeit und sittliches Leben. Der Glaube, der ihm die Verwirklichung des göttlichen Geistes im Menschen ist, überwindet den sinnlichen Trieb, dieser wird unter den Einwirkungen von jenem allmälig zum verschwindenden Momente.

Wenn es dennoch nur zu loben ist, daß Zwingli den Glauben als Centralpunkt der sittlichen Thätigkeit des Menschen faßt, wodurch der Mensch die Kraft gewinnt, das Gute innerhalb seiner Lebensbestimmung immer mehr zu verwirklichen, so müssen wir dagegen tadeln, daß es dabei zur Verwirklichung ausschließlich göttlicher Gedanken kommt, daß dem Menschen keine Sphäre bleibt, innerhalb welcher er selbst in freier Selbstbestimmung die göttlichen Ideen vollzieht. Zwingli hätte seinen letzten Irrthum nur dann zu überwinden vermocht, wenn er sich ganz und bewußt von der alt-katholischen Erbsündenlehre losgemacht hätte. Darum ist nun aber am allerwenigsten lutherischerseits ein Vorwurf gegen ihn zu erheben. Wenn Schneckenburger der Meinung ist, daß der Glaube dem Reformirten nicht unmittelbare Selbstgewißheit sei, daß er ihm lediglich als Qualität und Habitus gelte, wovon nur durch die Aktionen, welche er aus sich hervortreibt, also auf reflektivem Wege, Selbstgewißheit erhältlich sei *): so haben wir bei Zwingli ganz andere Ergebnisse gewonnen. Der Glaube ist dem Reformirten vielmehr die allein untrügliche Bürgschaft seiner Erwählung, also seines Heils; ein Glaube, welcher keine sittliche Kraft in sich schließt, ist ihm gar kein Glaube. Allerdings ist ihm nun auch im Weiteren Glaube und Leben, Religion und Moral, eine lediglich göttliche Wirkung, die aus vorzeitlichen göttlichen Veranstaltungen entspringt, und gegen diese bloße „Werkzeuglichkeit" soll Luther das menschliche Subjekt Gott gegenüber sichergestellt haben. Eine irrthümliche Auffassung! Luther vernichtet die Selbstheit des Subjektes viel rücksichtsloser als Zwingli. Ihm ist das Subjekt als solches lediglich ein Instrument der Sünde, ein Gegenstand der Verdammniß. Der Glaube, so fern das Subjekt dabei mitwirkt, wirkt eigentlich Gott gegenüber gar nicht, sondern verhält sich lediglich erleidend. Luther blieb also in seiner Rechtfertigungs-

*) Vergleichende Darstellung I., 57: Nirgends fällt es Zwingli ein zu behaupten, daß „durch Werke das Wesen des Glaubens, seine Realität, erwiesen werde."

lehre wie in seiner Christuslehre der rein supranaturalen Anschauung ergeben; nur das Göttliche hat ihm Bedeutung, der Mensch ist das Gefäß, in welches Gott seinen ewigen Inhalt gießt, ohne daß dasselbe davon bewußt durchdrungen würde. Nach Zwingli ist der Mensch ein thätiges Werkzeug, nicht ein bloß aufnehmendes Gefäß des göttlichen Geistes, zur Ausführung der ewigen göttlichen Ideen vorherbestimmt, in den Entwicklungsgeist sittlicher Aufgaben hineingestellt, durch Arbeit und Kampf gestählt und geläutert. Nur Eines mangelt dieser Anschauung: die Anerkennung, daß der Mensch als solcher die Befähigung zur Lösung der sittlichen Aufgaben in sich trägt, dieselbe durch freie Arbeit in immer höherem Maße erwirbt, daß er eine sich selbstbestimmende und selbstverantwortliche Persönlichkeit bleibt auch unter der Einwirkung des lebendigen göttlichen Geistes.

In Einem stimmen Luther und Zwingli unter allen Umständen gegen das römische Kirchenthum überein, daß sie dem menschlichen Thun keinerlei Verdienst beilegen. Alles menschliche Thun ist befleckt, keine Tugend vollkommen, wie innig sie auch mit der Lebenswurzel des Glaubens verwachsen sei; selbst ein ganz vollkommenes Leben wäre nur eine Wirkung des in dem Gläubigen durchherrschend gewordenen göttlichen Geistes. Darum wird der Satz, daß Werke rechtfertigen vor Gott, von allen Reformatoren ohne Ausnahme verworfen. Die mangelhafte Erscheinung des Guten kann nicht der Maßstab für die Idee des Guten werden; der Mensch, der im Gebiete der Sittlichkeit aus der Tiefe des Unendlichen herausarbeiten soll, darf nicht an den stümperhaften Nachbildungen des Ewigen im Endlichen ein eitles Wohlgefallen nähren, wie dies der verderblichste Irrthum und die größte Gefahr des römischen Kirchenthums zu allen Zeiten gewesen ist.

---

§ 91.

Christlicher Glaube und sittliches Leben bei Calvin.

Auch Calvin hat in seinem dogmatischen Werke von lutherischer Einseitigkeit in Betreff des Verhältnisses zwischen dem Glauben und dem sittlichen Leben sich losgemacht. Er geht von dem nothwendigen Zusammenhange zwischen beiden aus. Zwar macht nach seiner Ansicht nur die Frömmigkeit vor Gott gerecht, weil nur Göttliches gerecht machen kann, d. h. hier die im Glauben angeeignete

Gerechtigkeit Christi. Aber der Glaube ist, bei Calvin wie bei Zwingli, sittliche Thatkraft. Gleichzeitig wie der Akt der Rechtfertigung sich vollzieht, so auch derjenige der Heiligung. Niemals findet sich das Eine ohne das Andere. Wir werden daher nicht vermittelst, aber auch nicht ohne gute Werke gerechtfertigt *). Schon an diesem Punkte tritt nun aber der abstrakte Supranaturalismus des calvinischen Standpunktes hervor. Daß gute Werke gottwohlgefällig sind, kann und will er nicht bestreiten. Was kann nun aber an denselben Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden? Das Menschliche — niemals; denn an dem Menschen giebt es nichts, das Gott wohlgefallen könnte. Also nur das, was von Gott in dem Menschen ist **). Calvin verfällt hier unstreitig aufs neue der dualistischen Anschauung des mittelalterlichen Katholizismus, die eine so außerordentliche Gewalt auch über die Träger der reformatorischen Ideen besitzt, daß sie sich auf keinem Punkte ihrer zu erwehren vermögen. Göttliches und Menschliches wird nicht nur in abstracto unterschieden, sondern in concreto, in der Lebenserscheinung des aus dem Glauben erneuerten und geheiligten Menschen, geschieden. Es ist Gott, der in dem Gläubigen das Gute thut, der Mensch, der das Bösethun fortsetzt. Wir fragen nicht: wo bleibt hier die menschliche Freiheit, sondern: wo die menschliche Persönlichkeit? Daß an dem von Gottes Geist aus dem Grunde neu geschaffenen Menschen noch zwei Seiten zu unterscheiden sind, von denen die eine dem himmlischen, die andere dem irdischen Pole zugekehrt ist, ist richtig; aber daß Gott nur an seinem Thun im Menschen Wohlgefallen habe, an dem Thun des Menschen keines: ist ein Satz, der den Menschen um die wahre Gottesgemeinschaft, und darum um den ächten Heilstrost bringt. Der neue Mensch ist ja der Idee nach der aus Gott geborne Mensch, und es fehlt auch nicht an Stellen, wo Calvin geradezu anerkennt, daß das neue, wenn auch noch mangelhafte, sittliche Gesammtleben, die ganze wiedergeborne Persön-

*) Inst. III., 16, 11: Nullum Christus justificat quem non simul sanctificet . . Utrumque simul largitur: alterum nunquam sine altero. Ita liquet, quam verum sit, nos non sine operibus, neque tamen per opera justificari.

**) III., 15, 3: Bonorum . . . operum laudem non . . inter Deum et hominem partimur, sed totam, integram ac illibatam Domino servamus. Tantum hoc homini assignamus, quod ea ipsa, quae bona erant, sua impuritate polluit et contaminat. Vgl. ähnlich Zwingli III., 285 f. und Calvin, opera ed. Amst., V, 275.

lichkeit, Gott wohlgefällig ist *). Dabei wird aber die Bedeutung der Sittlichkeit wieder abgeschwächt, wenn Calvin hinzufügt, daß Gott den neuen Menschen nicht sowohl ansehe, wie er in sich, als wie er in Christo ist.

In diesem Satze treten gleichzeitig die Fehler der Genugthuungs- und der Erwählungslehre Calvins hervor. Nach Calvins Genugthuungslehre folgt die Sündenvergebung lediglich aus dem Verdienste Christi, nach seiner Erwählungslehre lediglich aus der vorzeitlichen Veranstaltung Gottes; die sittliche Lebenserscheinung ist für Gott ebensowenig ein Motiv als das sittliche Lebensprinzip, das gottselige Leben ebensowenig als der gottgefällige Glaube. Wenn Calvin zur Begründung seiner Ansicht sich auf Beispiele der hl. Schrift beruft und aus dem Leben der Patriarchen den Nachweis beibringt, daß die „Heiligen Gottes“ oftmals geringere sittliche Qualitäten an den Tag gelegt hätten, als die Kinder der Welt **); wenn er mit seltener exegetischer Unbefangenheit die sittliche Nichtsnutzigkeit Jakobs anerkennt, die sittliche Tüchtigkeit Esaus rühmt ***), die theilweise Verworfenheit der Söhne Jakobs einräumt †), um damit nachzuweisen, daß die göttliche Entscheidung über Heil oder Verdammniß durchaus nicht auf Motiven menschlicher Sittlichkeit beruhe: so verwirft er eigentlich allen Werth menschlicher Sittlichkeit, auch denjenigen des Bekehrten an und für sich. Es giebt hiernach gar keine menschliche Tugend, auch nicht im Leben des Wiedergebornen; der Mensch bleibt unter allen Umständen, auch unter der Leitung des heiligen Geistes, verdammungswürdig ††).

Demzufolge führt die Erwählungslehre Calvins noch entschiedener als diejenige Zwinglis eine Verschiebung des Verhältnisses zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit herbei. Weil dem Menschen unter allen Umständen nichts übrig bleibt als Verdammniß, so findet Gott in ihm auch nichts, was er jemals lieben, was ihm jemals gefallen könnte. Daß Gott ihn nach seiner Idee geschaffen, verschwindet vor

---

*) III., 17, 5: Quoniam, ubicunque faciem suam Deus contemplatur et merito amat et in honore habet, non sine causa dicitur illi placere fidelium vita, ad sanctitatem et justitiam composita.

**) Opera I, 101 ff.

***) A. a. O., 125.

†) A. a. O., 184.

††) VIII., 275: Quisquis vel in uno apice defecerit, eum manet aeterna maledictio, si jure cum ipso agatur.

der Thatsache, daß der Mensch im Widerspruche mit der göttlichen Idee gesündigt hat. So weit Gott sich in dem Menschen selbst anschaut, so weit ist er ihm angenehm. Der Mensch muß von Christus „entlehnen", was ihn Gott angenehm machen soll *). Deßhalb sind die guten Werke nicht für Gott, sondern lediglich für den Menschen da **).

Unverkennbar bewegt sich der scharfsinnige Dogmatiker mit diesen Ausführungen in einem fortlaufenden Zirkel. Der Glaube ohne Werke hat ihm keine Bedeutung; die Werke neben dem Glauben bedeuten ihm ebenfalls nichts. An den Werken erkennen die Menschen die Aechtheit des Glaubens; aber Gott sieht sie nicht an, in seinen Augen ist auch die Tugend noch immer verdammlich. Wenn jedoch das Gute auch in den Werken von Gott kommt, warum soll er sie, so weit sie gut sind, nicht eben so wohl anerkennen als den Glauben, der als menschliche Thätigkeit ja ebenfalls noch schwach und ungenügend ist, und niemals die Seligkeit verdient? Calvin hat, wie alle Reformatoren, eine gerechte Scheu vor der katholischen Gesetzestreiberei; er fürchtet die Wiederaufrichtung des zerbrochenen Joches des Werkdienstes. Während er nun aber energisch den einen katholischen Irrthum beseitigt, steift er sich auf einen andern um so fester. Mittelalterlich katholisch ist der abstrakt-supranaturalistische Dualismus zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Jenseits und Diesseits, zwischen Himmel und Erde. Diesen hat Calvin in seiner Erwählungslehre bis zum unversöhnlichsten Gegensatze gesteigert. Auch in seiner Ansicht von dem Verhältnisse des sittlichen Lebens zum Glauben drängt sich derselbe wieder hervor. Der aus dem Glauben erneuerte Mensch wird weder persönlich noch sittlich als eine Totalität behandelt; Göttliches und Menschliches fallen in ihm auseinander. Calvin hat Recht gegen Luther, wenn er die Nothwendigkeit der guten Werke behauptet; er hat Recht mit Zwingli, wenn er das neue Leben mit dem Glauben in Eins zusammenfaßt; er hat Unrecht mit Zwingli, wenn ihm die sittliche Lebenserscheinung lediglich die Manifestation der vorzeitlichen göttlichen Veranstaltung ist; er hat Unrecht gegen Luther und Zwingli, wenn er alle menschliche Tugend, auch die in sittlicher Arbeit mit Hülfe des

*) A. a. O., 46: Quae sibi deest, a Christo mutuatur.

**) A. a. O., 274: Quis negat, factis unumquemque suis probare qualis sit? sed longe aliud est, hominibus facere affectus tui fidem, quam salutem eorum Deo promereri... Semper notanda est relatio vel ad Deum, vel ad homines.

göttlichen Geistes erworbene, als solche verwirft. Unbefriedigt wenden wir uns auch hier von den letzten Folgerungen ab, zu denen uns die katholisch gebliebenen Voraussetzungen seines Systems geführt haben.

---

§ 92.

Melanchthons Moraltheologie.

Mit Eifer und Ernst war Melanchthon das Uebergewicht des sittlichen über den dogmatischen Faktor in der protestantischen Theologie zu sichern bemüht. Schon in der ersten Ausgabe seiner Loci beschäftigte ihn die Frage, weßhalb nur dem Glauben rechtfertigende Kraft zugeschrieben werde? *) In Uebereinstimmung mit Luther ist seine Meinung: deßhalb, weil der Glaube Erkenntniß der göttlichen Barmherzigkeit, oder Vertrauen darauf ist, und wir außerdem zu unserm Heile nichts Weiteres bedürfen. Was sind Werke, frägt er. Was der Mensch vor seiner Rechtfertigung thut, ist ganz und gar böse, Lüge und Schein; was nachher folgt, ist zwar theilweise eine Wirkung des göttlichen Geistes, aber zugleich auch Ergebniß unserer sinnlich-selbstsüchtigen Triebe, daher ebenfalls böse, unrein. Mit allen unsern Werken ist es nichts; was wir thun, ist lauter Sünde **). Menschliche Sittlichkeit giebt es daher keine; der Glaube ist Alles ***). Fast widerwillig lehrt Melanchthon so in voller Uebereinstimmung mit Luther, von dessen Autorität er beim Beginne seiner theologischen Wirksamkeit schlechterdings abhängig war.

Gleichwohl findet sich schon hier ein Punkt, in welchem Melanchthon von Luther abweicht. Luther erklärte die guten Werke zwar für selbstverständliche, aber doch auch für unnöthige, das Heilsleben nicht betreffende, Wirkungen des Glaubens. Nach seinem Dafürhalten ist die Sittlichkeit Gott gegenüber gleichgültig, und unser Heil durch sie in keiner Weise bedingt. Nach Melanchthon ist die sittliche Lebens-

*) Corp. Ref. XXI., 177: Ecquid in causa est, cur soli fidei tribuatur justificatio?

**) A. a. O., 178: Quaqua te verteris, sive ad opera praecedentia justificationem, sive ad ea quae sequuntur justificationem, nullus nostro merito locus est... Quod ea opera, quae justificationem sequuntur, pro peccatis non imputantur, fides facit.

***) Ut universae vitae justitia non alia sit, nisi fides.

erscheinung nicht nur die selbstverständliche Frucht des Glaubens, sondern auch ein Zeugniß und eine Bürgschaft dafür, daß der Glaube in Wirklichkeit vorhanden ist *). Er denkt über das Verhältniß der Sittlichkeit zur Frömmigkeit in diesem Punkte ähnlich wie Zwingli und Calvin, und sucht nachzuweisen, daß aus demüthiger Unterordnung unter Gott, welche das Wesen des Glaubens bildet, auch die Tugend der Liebe und Selbstaufopferung gegen den Nächsten fließt. Wer den Nächsten nicht liebt, von dem ist nicht zu erwarten (Joh. 4, 7), daß er Gott liebt. Mit Nothwendigkeit entspringen aus dem Glauben alle anderen Tugenden **). Seinem exegetischen Scharfblicke entgeht nicht, daß die Liebe in der heiligen Schrift eben so gut gefordert wird als der Glaube. Die Liebe rechtfertigt uns darum nicht, weil sie mangelhaft bleibt. Worauf freilich erwiedert werden kann, ob denn der Glaube jemals schlechthin vollkommen sei?

Daß der Mensch nur vermöge einer centralen Umkehr von der Selbstsucht zu Gott, von der Fleischesgesinnung zur Geistesgesinnung in den Besitz des Heils gelangt, daß dieses aus dem innersten Punkte seines Personlebens, aus seinem Verhältnisse zum Ewigen, fließt: das hat Melanchthon trefflich ausgeführt. Wenn er aber einerseits die Liebe und das sittliche Leben als die nothwendige Folge des Glaubens betrachtet, und andererseits der Sittlichkeit Gott gegenüber doch gar keinen Werth beilegt, — dann ist er mit sich selbst im Widerstreite; das Stichwort der Schule: „durch den Glauben allein", beherrscht und schüchtert ihn ein.

Auf der zweiten Stufe seiner theologischen Entwicklung, vom Jahr 1531 an, geht allmälig in dieser Beziehung eine Veränderung mit ihm vor ***). In einem Schreiben an Brenz vom Mai 1531 steht er zwar anscheinend noch auf dem frühern Standpunkte. Brenz suchte sich die Synthese des Glaubens und der guten Werke durch die Annahme zu verdeutlichen, daß die Rechtfertigung durch das im heiligen Geist aus dem Glauben entspringende neue Leben zu Stande komme.

---

*) A. a. O., 181: Jam hoc quoque spectandum est, quod opera, ut fructus, ita indicia, testimonia, signa spiritus sunt, ut Christus ait: Ex fructibus eorum cognoscetis eos.

**) A. a. O., 183: Unica fides est, sensus misericordiae dei, quae omnium bonorum operum et fons et vita et rectrix est.

***) Die zweite Periode seiner Loci beginnt wahrscheinlich mit dem Jahre 1535. Vgl. darüber Corp. Ref. XXI, 231 f. Myconius hist. ref., 95, setzt sie schon ins Jahr 1531, Andere nehmen 1533 als Ausgangspunkt an.

Hierin erblickt Melanchthon einen täuschenden Wahn, indem die Rechtfertigung damit dem Menschen zugeschrieben werde. Sie kommt allein von Gott; nicht deßhalb empfangen wir durch den Glauben das Heil, weil er das Prinzip des neuen Lebens ist, oder weil die Gaben des heiligen Geistes in uns sind, sondern weil er sich Christum angeeignet hat; allein um Christi willen werden uns die Sünden vergeben. Also auch hier die Vorstellung, daß das sittliche Leben ohne Bedeutung für den Seligkeitserwerb, ohne Werth bei Gott ist, daß Gott, indem er uns rechtfertigt, nicht nur unsere der Vergangenheit angehörige, sondern auch unsere zukünftige aus dem Glauben entspringende, sittliche Lebenserscheinung gänzlich unberücksichtigt läßt. Es ist die Furcht vor der Subjektivität, vor der Selbstständigkeit und Freiheit der Person, von welcher Melanchthon sich hier beherrscht zeigt; auch er entkleidet den Glauben hier seines sittlichen Gehaltes; derselbe wird zum bloßen Gefäße der göttlichen Gnadenmittheilung; nicht um des Gefäßes, sondern um seines Inhaltes willen gewährt Gott das Heil *).

Dennoch war Luther mit dieser Erklärung Melanchthons noch nicht zufrieden, obwohl sie unter seinem Einflusse niedergeschrieben war. Wollte er doch nicht einmal gelten lassen, daß Glaube und Liebe subjektive Eigenschaften seien; auf seinem abstrakt supranaturalistischen Standpunkte setzt er statt „Glauben und Liebe" einfach „Christum"; der ist seine Gerechtigkeit, der ist ihm Gabe und Lehre **). Mittlerweile war Brenz sogar zweifelhaft geworden, ob der Glaube nicht selbst als ein gutes Werk zu betrachten sei? ***) — Bedurfte es denn nicht einer sittlichen Anstrengung, auch um sich zu einem bloß „receptiven Organon" herabzustimmen?

Dagegen hatte Melanchthon schon in seinem Schreiben an Brenz zu Luthers Verdruß die „N o t h w e n d i g k e i t der guten Werke" anerkannt †). An der Spitze seiner Abhandlung über die „guten Werke oder die Gesetzeserfüllung" in der Ausgabe seiner Loci von zweiter Hand forderte er die Sittlichkeit als unerläßlich für den Christen, und

---

*) Corp. Ref. II., 501 f.

**) In einem Postscriptum zu dem obigen Schreiben: Et ego soleo, ut hanc rem m e l i u s c a p i a m, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum etc.

***) A. a. O., 310: Quoties de justificatione cogitabam quod non esset ex operibus, illud subinde incidebat, nonne et fides ipsa opus est?

†) A. a. O., 501: — Qualis sit illa novitas, etsi n e c e s s a r i o sequi debet, sed non pacificat conscientiam.

als der Zweck der Rechtfertigung erscheint ihm nicht die Versöhnung und der Friede mit Gott, sondern die Aufrechterhaltung der sittlichen Welt- und Lebensordnung *). An derselben Stelle ist auch davon die Rede, daß die guten Werke Gott gefallen müssen, und nur darüber steigt ihm ein Gewissensbedenken auf, wie sie Gott in ihrer unbestreitbaren Mangelhaftigkeit gefallen könnten? Da wird denn öfters die Behauptung wiederholt, daß auch das gute Werk nicht gut, daß es in Gottes Augen werthlos und daher als solches nicht wohlgefällig ist. Es ist also doch nicht die dem Glauben nachfolgende sittliche Lebenserneuerung, welche ein Gewicht auf die Waagschale der Heilsentscheidung legt. Die Person gefällt Gott vor ihrem Thun lediglich um Christi willen, an den sie glaubt. Wie zweideutig erscheint aber nach solchen Ausführungen die Behauptung der Nothwendigkeit der guten Werke, und wie viel deutlicher ist die entgegengesetzte Luthers, daß sie unnöthig seien. Wozu sind sie denn nothwendig? Es handelt doch sich lediglich um das, was zum Heile des Menschen erforderlich ist. Sind sie nothwendig in anderer Beziehung, so kann dies dem Christen gleichgültig sein; wenn er nur das Heil hat und des ewigen Lebens gewiß ist, so hat er, wie es Luther in großartigem frommem Selbstgefühl ausdrückt, Alles, und diese Sittlichkeit, die in Gottes Augen nichts, die nur ein beflecktes Kleid, ist ohne Werth und Bedeutung.

Hier ist nun auch die Achillesferse in den ethischen Anschauungen Melanchthons. Die Sittlichkeit erscheint ihm als nothwendig, aber — eigentlich, d. h. religiös genommen — doch nicht als nöthig; sie hat keinen Werth vor Gott, und ist gleichwohl nicht werthlos. Läßt er sich doch in den Ausgaben der Loci zweiter Hand herbei, einen besondern Exkurs über „Werth oder Verdienst der guten Werke" einzuschalten **). Der Werth der „guten Werke" besteht darin, daß sie Gott gefallen nicht um ihrer sittlichen Substanz, sondern um der Gemeinschaft willen, in welcher die Person, die sie thut, mit Christus steht. Den Widerspruch, in den er sich hier mit sich selbst verwickelt, kann sich Melanchthon nicht verbergen. Die Behauptung, unsere gu-

*) A. a. O., 308: Cum fide, ut dictum est, justificamur, necessario sequi debet obedientia erga legem ... Et justificamur, ut nova et spirituali vita degamus.

**) Corp. Ref. XXI., 313 f.: Tamen opera in reconciliatis jam habent aliquam dignitatem et sunt meritoria.

ten Werke gefallen Gott nicht, weil sie alle sündebefleckt sind, und sie gefallen ihm gleichwohl, ist paradox. An dieser Stelle räumt Melanchthon ein, daß es sich mit den guten Werken in ihrem Verhältnisse zu Gott ganz ebenso wie mit dem Glauben verhalte. Beide haben Werth vor Gott, nicht insofern sich darin die sittlichen Kräfte und Eigenschaften des Menschen abspiegeln, sondern sofern die Person, welche fromm glaubt und sittlich handelt, um ihres Verhältnisses zu Christo willen Gott wohlgefällig ist. Mit dem Zugeständnisse nun aber, daß die guten Werke ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind, hat Melanchthon sich von dem Glaubensbegriffe Luthers losgesagt, ja er hat sogar einen Schritt über den Standpunkt der reformirten Reformatoren hinaus gethan.

In Luthers Augen haben die guten Werke nur menschlichen Werth; sie sind nur für das menschliche Zusammenleben nothwendig; mit dem ewigen Heile stehen sie in gar keinem Verhältnisse. Nach Zwinglis und Calvins Dafürhalten haben die guten Werke einen Werth, sofern die ewigen göttlichen Heilsveranstaltungen sich in ihnen manifestiren, sofern das Göttliche in ihnen menschlich erscheint. Menschlichen Werth als solchen haben sie keinen. Auf der Stufe, auf welcher wir Melanchthon nach dem Jahr 1531 finden, haben die guten Werke auch vor Gott Werth, und zwar gleichen wie der Glaube, sofern was dem Glauben oder was den Werken mangelt, was überhaupt noch sündlich daran ist, durch das Verdienst Christi gedeckt wird. Allein mit der Wendung, welche Melanchthon hierdurch seiner Ansicht giebt, entkleidet er die Sittlichkeit ihres ächt menschlichen Inhaltes, und nähert sich dem katholischen Standpunkte der Zurechnung fremden Verdienstes. Die Sittlichkeit, bemerkt er, ist in Gottes Augen etwas werth; allein nicht als solche, nicht, wenn man sie als eine wirkliche Beschaffenheit des Subjektes, als freie menschliche That und persönliche Arbeit, sondern lediglich, wenn man sie als Folge des fremden Verdienstes Christi, das der Sittliche im Glauben sich angeeignet hat, betrachtet *). Melanchthon war unverkennbar grundsätzlich anderer Ansicht als Luther über das Verhältniß der Sittlichkeit zur Frömmig-

*) A. a. O., 317: Non est intuenda in hoc agone propria qualitas aut dignitas operum, sed respiciendum ad promissionem et misericordiam extra nos, et statuendum quod placeamus per misericordiam propter Christum et quidem gratis, h. e. non propter nostram qualitatem vel dignitatem.

keit. Die Sittlichkeit erschien ihm nicht nur als eine nothwendige Consequenz der Frömmigkeit, sondern auch als ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wie die Frömmigkeit. Die Rechtfertigung, d. h. die Centralstellung der Persönlichkeit zu Gott, war demzufolge nicht bloß durch die innere Herzensgesinnung, sondern ebensosehr durch die äußere Lebenserscheinung, d. h. durch die Totalität des Personlebens, bedingt. Er hatte freilich mit runden Worten das nicht auszusprechen gewagt; weil er seine innersten Gedanken verhüllt, darum machen seine Erörterungen oft einen peinlichen Eindruck. Er windet sich hin und her, und stellt weder sich selbst noch Andere zufrieden. Während er die Sittlichkeit als nothwendig erklärt, behauptet er dennoch, der Glaube rechtfertige allein, und verschmäht dabei sogar den zweideutigen Satz nicht: die guten Werke gefielen Gott um des Glaubens willen *).

---

§ 93.

Die Differenz zwischen Luther und Melanchthon in der Moraltheologie.

Aller Vorsicht ungeachtet gelang es jedoch Melanchthon nicht, seine abweichende Ansicht dem bereits mißtrauisch gewordenen Auge Luthers auf die Dauer zu verbergen. Die Ausgabe der Loci zweiter Hand, so sehr sie bereits den Stempel der mit ihrem Verfasser vorgegangenen Sinnesveränderung an sich trug, reizte Luthers Widerspruch noch nicht. Als aber Cruziger in einer Vorlesung über das Evangelium Johannis zu Wittenberg im Jahr 1536 nach Diktaten Melanchthons die guten Werke als causa sine qua non der Rechtfertigung bezeichnet hatte, und von dem zufällig dieser Vorlesung anwohnenden orthodox-lutherischen Pastor Cordatus von Niemegk denunzirt worden war, drohte das Gewitter über Melanchthons Haupt sich zu entleeren **). Cordatus

---

*) A. a. O., 329: Opera placent propter fidem. Dabei weist er nur die Auslegung zurück: Quod homo sit justus partim propter fidem, partim propter opera.

**) Corp. Ref. IV., 1037: Die Abhängigkeit der Professoren von Melanchthon zeigt sich schon aus der Aeußerung des kurfürstlichen Leibarztes Ratzeberger: „Es hatten dazumal der Mehrtheil der Professoren diesen Gebrauch, daß keiner einige Lektion im Collegio hielt, es hätte ihm denn zuvor Philippus vorgeschrieben und aufs Papier disponirt materiam, welche er lesen sollte."

hatte nichts Eiligeres zu thun gewußt, als Melanchthon bei Luthern zu verklagen, der schon durch die Zeloten Stifel und Amsdorf gegen Melanchthon aufgereizt war. Hatte doch Amsdorf drei Tage vor der Denunziation Luthern schriftlich gemeldet, daß „die Reinheit und Einheit der Lehre" in Wittenberg durch Melanchthon gefährdet sei, und die Gemeinde in Verwirrung gerathe; Melanchthon lehre in vollem Widerspruche mit Luther: gute Werke seien nothwendig zur Erlangung des ewigen Lebens *). Die Gegner Melanchthons hatten vom konsequent lutherischen Standpunkte aus Recht, und Luther hatte Ursache sich zu ärgern. Melanchthon hatte Luthers Rechtfertigungsbegriff aufgegeben, weil dieser seit dem Abendmahlsstreite vom Glauben kirchlich dogmatisch lehrte. Eigentlich hätte es zwischen Melanchthon und Luther zum offenen Kampfe kommen müssen, und nur durch seine aufrichtige Friedensliebe und scheinbare Nachgiebigkeit verstand es Melanchthon, diesem aus dem Wege zu gehen. Schon damals war er von arglistigen Lauschern umgeben und lauernde Verdächtigung begleitete ihn auf jedem seiner Schritte **). Aus Rücksicht auf Luther ließ er sich zur Abgabe einer Erklärung bewegen, deren Inhalt seinem damaligen Standpunkte allerdings nicht entsprechend war. Der Kern derselben war, daß er in Betreff des Verhältnisses zwischen Religion und Moral (Glaube und guten Werken) in Uebereinstimmung mit Luther zu lehren, und sich nur etwas deutlicher (distinctius) als dieser ausgedrückt zu haben, sich bewußt sei. Er bestritt zwar nicht, daß er die guten Werke angelegentlich anempfohlen (er mußte sich also deßhalb entschuldigen); aber niemals habe er ihnen ein wirkliches Verdienst beizulegen beabsichtigt ***). Cordatus,

---

*) Corp. Ref. III., 162 Anm.: Hic dicitur, quod Vitebergae pugnantia docentur. Ille (Philippus) in schola vehementer et supra modum urget, opera esse necessaria ad vitam aeternam.

**) Man vgl. sein vertrauliches Schreiben an einen Unbekannten, Corp. Ref. III., 176: Multas contumelias et tuli et fero, primum, ne, si cum adversariis litigare incipiam, majora in republica dissidia oriantur, deinde, quod philosophicum esse judico, virtute potius quam verbis sycophantas refutare. Er vergleicht sich in einem Postscriptum mit Pericles, der seinem Beleidiger nach Hause leuchten ließ.

***) Corp. Ref. III., 179 f. Er fügt sich: Nollem enim dissidii ullius inter nos autor esse . . . Ego mihi nihil arrogo, nec novi quidquam profiteri volui. Melanchthon besorgte übrigens schon damals, von der Universität wegen seiner abweichenden Lehrmeinungen vertrieben zu werden. In dem Schreiben an Luther u. s. w. vom 1. Nov. 1536 erklärt er sich bereit zu scheiden (Longe malim

ein blindes Werkzeug der streng lutherischen Partei, beruhigte sich bei dieser Erklärung noch nicht, sondern brachte den Handel bis vor die theologische Fakultät und selbst vor den kurfürstlichen Hof. Luther oder Melanchthon, korrekter Lehrglaube allein oder auch noch christliche Moral: das war die Losung. Die mittelalterlich-katholische Ansicht, daß in der Kirchenlehre nicht die geringste sachliche Abweichung zwischen den verschiedenen Lehrern statt finden dürfe, war im Abendmahlsstreite von Luthern wieder aufgenommen worden, und mit schonungsloser Härte gegen die Schweizer zur Anwendung gekommen. Daß mittelmäßige Köpfe sich diesem unprotestantischen Verfahren Luthers eifrigst anschlossen, lag um so näher, als die Katholiken boshaft spotteten, es gebe nicht zwei Protestanten, die gleicher Meinung wären. Daher die naive Entschuldigung, mit welcher Cordatus (14. April 1537) sein denunziatorisches Verfahren gegen Melanchthon in ein besseres Licht zu stellen sucht: er habe ja aufs äußerste aufgebracht werden müssen, als er aus Melanchthons Munde eine andere Lehre vernommen als diejenige Luthers *). Melanchthon dagegen hatte hier den Muth zu erwiedern, daß er mit der Erforschung der Wahrheit niemals fertig geworden, immer Neues zu lernen, stets fortzuschreiten bemüht gewesen, und darum auch in seinen Büchern Manches verändert und verbessert habe **). Cordatus aber war der Meinung, es sei unleidlich, „daß so ein großer Haufe zu Wittenbergk der lieben Lehr des frommen Mannes Lutheri, der doch allein Doctor dieser Sachen ist, Widerstand thue" ***).

Unzweifelhaft lehrte Melanchthon damals: die guten Werke seien nothwendig zur Seligkeit, d. h. er behauptete die Unentbehrlichkeit der Synthese von Glauben und Leben, Frömmigkeit und Sittlichkeit. Welcher vernünftige Mensch denn bestreiten könne, daß die sittliche Er-

---

quovis gentium abire). An Cordatus schreibt er den 5. Nov.: Iratus stringis adversus me stilum et horribiliter declamitas, hortaris etiam, ut hinc expellar.

*) A. a. O., 342.

**) A. a. O., 344: Libenter etiam moneri me patior, mutaturus etiam meas sententias, si alicubi a via aberravi. Quid enim magis proprium est homini, quam labi ac decipi? Multa ultro correxi in meis libellis et correxisse me gaudio.

***) In einem denunciatorischen Schreiben an den Kanzler Brück (Corp. Ref. III., 353), in dem die vorstehenden Worte aus Melanchthons Brief: multa ultro correxi etc., als Beweis seines Abfalls von der reinen Lehre angeführt sind.

neuerung eine Bedingung des ewigen Lebens sei *)? Die durch Cordatus nicht ohne Luthers Zustimmung hervorgerufene Bewegung gegen Melanchthon, die der letztere selbst als ein „Trauerspiel" bezeichnet, war so erheblich, daß heimliche Verhandlungen mit dem Hofe angesponnen waren, welche Melanchthon um so mehr beunruhigten, als ihm dadurch die Erläuterung und Vertheidigung der anstößigen Sätze abgeschnitten war.

Die Nichtübereinstimmung zwischen Luther und Melanchthon in der Centrallehre des Protestantismus war offenkundig geworden, und Luther war bereits seit mehr als zehn Jahren auf dem Punkte angekommen, mit römisch-katholischer Unerbittlichkeit keinem von seiner Lehrauffassung abweichenden Dogma innerhalb des Protestantismus Zutritt zu gestatten. Die evangelische Gewissens- und Lehrfreiheit wurde vom Hofe zu Wittenberg schon damals so verstanden, daß an Luther und Bugenhagen (ohne Zweifel im Einverständnisse mit diesen) ein Allerhöchster Erlaß des Inhaltes ergieng, „daß Ihre Churfürstliche Gnaden, lieber als daß sie Spaltungen in der Lehre erdulden und leiden wollten, die Universität fallen zu lassen gedächten **)". Luther benützte nun auch eine öffentliche Doktor-Disputation vom 4. Juni, um den Ausdruck „Nothwendigkeit der guten Werke" zu brandmarken, und die Behauptung vortragen zu lassen, daß für den Gläubigen keine Verpflichtung zur Gesetzeserfüllung vorliege ***). Melanchthon dagegen entwickelte noch in demselben Jahre seine Ansicht über den Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit in einer besondern Ab-

---

*) Corp. Ref. a. a. O., 356 (an Bucer vom 23. Apr. 1537): Is (Cordatus) me crudeliter insectatur, eo quod dixi, bona opera necessaria esse ad salutem ... Quis sanae mentis negare potest hanc propositionem: novitas spiritualis est necessaria ad vitam aeternam? Hoc dico, cum dico, novam obedientiam necessariam esse ad vitam aeternam.

**) Es war auf Einschüchterung der Philippisten abgesehen; denn für den Fall einer nicht gelingenden Ausgleichung war gedroht (a. a. O. III, 368), daß „Seine Churfürstl. Gnaden sich also deßwegen möchten vernehmen lassen, daß Euer Churf. Gnaden solch und dergleichen Zweiung in der Lehre, das ärgerlich, nicht leiden oder dulden wollten. Es soll nichts gelehrt werden, oder für Recht vertheidigt, wider Euer Churf. Gnaden und der Andern bekannte Lehre."

***) Corp. Ref. III, 385: Philippo respondebat de abrogatione legis: etiam obligationem sublatam esse, quasi sentiens, non solum quoad justificationem et condemnationem nullam esse vim legis, sed etiam debitum obedientiae abolitum! Der Bericht ist von Cruziger.

handlung*). Sie verräth seine in Folge des vorhergegangenen Zerwürfnisses befangen gewordene Stellung. Er bequemt sich vor Allem zur particula exclusiva „allein" in dem Rechtfertigungsartikel, fordert aber den „neuen Gehorsam", die Gesetzeserfüllung mit Hülfe des im Glauben geschenkten heiligen Geistes, als unerläßlich und behauptet sogar, daß die guten Werke leiblichen und geistlichen Lohn, sowohl in diesem als in jenem Leben, verdienten**). Verworfen wird dabei die Verdienstlichkeit der Moral de condigno; die christlichen Tugenden sind nicht vollkommen, das göttliche Wohlgefallen an denselben ist kein ungetrübtes. Dagegen hat Gott sein Wohlgefallen auch an der unvollkommenen, erst im Anfange oder Fortgange begriffenen, sittlichen Lebensentwicklung der Gläubigen, und wenn das ewige Leben uns auch nicht wegen des Verdienstes unserer sittlichen Leistungen im Stande des neuen Gehorsams zu Theil wird, so ist dasselbe gleichwohl als eine Gegenleistung Gottes für unsere sittliche Arbeit anzusehen***). Beides wird von Melanchthon festgehalten, daß die sittliche Lebenserscheinung des Gläubigen nothwendig und daß sie bedingt verdienstlich ist†).

So ein reges sittliches Bewußtsein in Melanchthon vorhanden war, so läßt sich doch nicht läugnen, daß ihn sein unsicherer Glaubensbegriff und seine Scheu vor Zerwürfniß mit Luthern, namentlich in späteren Jahren, hinderten, den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen evangelischer Frömmigkeit und Sittlichkeit folgerichtig durchzuführen. Daß der heilige Geist ins Herz gegeben wird von dem Augenblicke an, in welchem die göttliche Versicherung „angenommen" wird, daß von demselben Augenblicke an alle nöthigen Tugenden im Herzen sich entzünden, das versteht sich nicht von selbst ††). Aber immerhin ist Melanchthon auf dem rechten Wege, wenn er ernstlich darauf dringt, daß die „neuen Tugenden und guten Werke hoch vonnöthen sind, daß wo

*) Vgl. Corp. Ref. a. a. O., 430: De justificatione et de bonis operibus.

**) A. a. O., 433 f.: Quamquam justorum opera sunt debitum, tamen merentur praemia corporalia et spiritualia, quae tum in hac vita, tum post hanc vitam redduntur.

***) Corp. Ref. IV, 435: Verum est, oportere adesse inchoatam obedientiam. Sed haec, quia est imperfecta et immunda, non meretur vitam aeternam, quae, cum detur propter Christum, tamen est compensatio nostrorum laborum.

†) A. a. O., 437: Interim tamen scit, obedientiam necessariam esse et huic dari praemia.

††) Melanchthon so in dem Meißnischen Bedenken 1548, Corp. Ref. VII, 53.

sie nicht im Herzen erwecket wären, wäre keine Empfahung göttlicher Gnade *)". Wie er dieses „hoch vonnöthen" versteht, deutet er an, wenn er hinzufügt: „es ist gewißlich wahr, daß diese Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung und andere in uns sein müssen, und zur Seligkeit nöthig seien **)." Er verschmäht hier sogar den von Luther verpönten Satz, daß diese Tugenden uns Gott wohlgefällige Belohnung in diesem und im ewigen Leben „verdienten", nicht.

Der Streitpunkt selbst war keineswegs erledigt. Melanchthon war nicht überzeugt, nur überschrieen; er hatte nicht widerrufen, nur nachgegeben. Zwischen ihm und Luthern bestand bis zum Tode des letzteren die tiefgehende Differenz im Stillen fort. Während Luther der Sittlichkeit gar keine Beziehung auf das christliche Heilsleben zuerkannte, betrachtete Melanchthon dieselbe als die nothwendige Frucht des christlichen Heilslebens, den Glauben als die Blüthe, und beides, Glaube und Leben, faßte er in die Totalität der im heiligen Geiste erneuerten christlichen Persönlichkeit zusammen. Nach Luthers Tode, als die streng lutherische Partei die Irrthümer des großen Reformators zu ihrer Streitfahne machte, gegenüber der evangelischen Theologie, deren hervorragendste Vertreter sich um Melanchthon schaarten, mußte der Streit zum Austrage kommen. Zwischen dem fanatischen Nachbeter Luthers, Nicolaus von Amsdorf, und dem eifrigen Schüler Melanchthons, Georg Major, entspann sich zuerst der offene Streit. Amsdorf hatte die adiaphoristischen Schwächen der philippistischen Partei benützt, um ihre Lehre von der „Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit" zum Gegenstande eines giftigen Angriffs zu machen. Major fühlte sich tief verletzt, daß ein Lehrer der Kirche es wage, die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit zu bestreiten***). Melanchthon schwieg; die meisten evangelischen Theologen erklärten sich, aus Furcht vor den lutherischen Eiferern, gegen Major, bis sich der Superintendent und Pfarrer in Gotha, Justus

*) A. a. O., 62.

**) A. a. O., 63.

***) Vgl. Amsdorfs Schrift: „Daß Dr. Pommer (Bugenhagen) und Dr. Major mit ihren Adiaphoris ärgerniß und zerrüttung angerichtet," Magdeburg 1551 und Majors Entgegnung „Auff des Ehrwirdigen Herrn Niclas von Ambsdorff schrifft, so jetzundt neulich Mense Novembri Anno 1551 wider G. Major öffentlich in Druck ausgegangen". Es heißt unter Anderm in der Entgegnung Majors: „Ist das nicht eine große Vergessenheit von einem solchen alten leerer der Kirchen, daß er offentlichen darff schreiben, gute werk sollen zur seligkeit nicht nöthig sein?"

Menius, desselben in gemäßigtester Weise annahm, freilich nicht ohne seine eigene Person damit den heftigsten Verfolgungen bloßzustellen. Menius stellte in der, das Verhältniß der evangelischen Frömmigkeit zur Sittlichkeit betreffenden, Grundfrage keine neuen Gesichtspunkte auf; er begnügte sich in seiner Vertheidigung, gegenüber den maßlosen Verdächtigungen von Amsdorf und Flacius, die Trennung des Artikels der Rechtfertigung von dem der Heiligung als eine „offenbare Verfälschung und unleidliche corruptela des Evangelii" zu bezeichnen*), Amsdorf hatte in der Vorrede zu der Jenaer Ausgabe von Luthers Werken die Behauptung, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, als den „ältesten und letzten, auch schlimmsten und schädlichsten von allen schwärmerischen Irrthümern" bezeichnet**). Aber Major selbst blieb nicht fest, sondern brach seinem Satze die Spitze ab, indem er, an Melanchthons vermittelnde Ausdrucksweise sich anlehnend, nur sagen zu wollen erklärte, daß der Mangel an guten Werken auf einen Mangel im Heilsbesitze schließen lasse***).

---

§ 94.

Melanchthons Schwäche in der Vertheidigung seines ethischen Standpunktes.

Wie sehr das Bewußtsein von dem ethischen Grundcharakter des Protestantismus den theologischen Vertretern desselben in jenem Zeitpunkte bereits abhanden gekommen war, beweist ein Beschluß der Mansfelder Geistlichkeit auf der Eisenacher Synode 1556, wornach der Satz: gute Werke seien nöthig zur Seligkeit, wohl in foro legis abstractive, aber nicht in foro justificationis concretive zu verstehen sei, was nichts anderes sagen wollte, als der Mensch als solcher sollte vermit-

---

*) Kurzer Bescheid J. Menii, das seine Lare, wie er die für der Zeit gefürt und noch füret, nicht mit jr selbs streittig, noch widerwertig, sondern allenthalben einerley und der Wahrheit des Evangelii gemes seig. Auf den Vortrab Flacii Illyrici, Wittenberg, 1557.

**) Op. Jen. I, praef. Amsd.: Confirmare possum, neminem fuisse interpretem ex omnibus . . . qui tanta luce et ardore spiritus omnes fanaticos errores, imprimisque hunc antiquissimum et postremum, addo etiam pessimum ac nocentissimum, quod videlicet bona opera ad salutem necessaria sint, verbo Dei tam evidenter refutarit atque everterit.

***) Vgl. insbesondere: Bekenntnis D. Georgii Majoris von dem Artikel der Justifikation u. s. w. und von guten Werken, welche dem wahrhaftigen Glauben als Früchte der Gerechtigkeit folgen sollen. Wittenberg, 1558.

telst vollkommener Gesetzeserfüllung das Heil wohl besitzen, nun er aber als ein Sünder und durch den Glauben an das Verdienst Christi zum Heile berufen werde, könne von einer Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung auf dem Gebiete des christlichen Heilslebens für ihn nicht mehr die Rede sein.

Melanchthon selbst konnte sich der Theilnahme an der Controverse nicht länger entziehen. Er hatte in den Ausgaben seiner Loci dritter Hand (vom Jahr 1543 an) die Lehre von den guten Werken mit ebensoviel Vorliebe als großer Sorgfalt behandelt. Immer mehr erschien ihm der Glaube selbst als ein gutes Werk, als der wirksame Brennpunkt der neuen christlichen Lebenserscheinung*). Doch vermied er den Satz „nothwendig zur Seligkeit" nicht ohne Absicht**). Der Widerstand der fanatisch lutherischen Partei gegen denselben war zu energisch, als daß der friedliebende, im Herzen freilich tief verletzte und verbitterte, Mann es noch gewagt hätte, seine Ueberzeugung in diesem wichtigen Punkte rücksichtslos auszusprechen. Als auf dem Convent zu Coswik in dem dritten Artikel der daselbst von der Magdeburger Orthodoxie entworfenen Vergleichsformel die „irrige Lehre von der Nothwendigkeit der Werke zur Seligkeit" verworfen wurde, erklärte sich Melanchthon sogar einverstanden, und versprach, „solche Phrasis oder Weise zu reden" nicht mehr zu gebrauchen***).

Damit gab er freilich den Kern der von ihm vertheidigten Wahrheit, daß der protestantische Glaube ethischer Natur sei, selbst auf. Jener Lehrsatz hatte nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn die sittliche Lebenserscheinung in ihrer unzertrennlichen Einheit mit dem frommen Selbstbewußtsein zusammengefaßt, wenn also das sittliche Leben als ebenso gottwohlgefällig betrachtet wurde, wie die religiöse Gesinnung. Von dieser großen protestantischen Wahrheit hatten die reformirten Reformatoren eine Ahnung in sich getragen, Melanchthon war ihrer deutlich bewußt geworden; es wäre seine Aufgabe gewesen, sie bis auf den letzten Blutstropfen wider die Fanatiker der alleinseligmachenden Lehrformel zu vertheidigen und den Gegnern ihren Abfall

---

*) Corp. Ref. XXI, 763: Est igitur praecipuum opus bonum haec ipsa fides seu fiducia misericordiae, exercenda in omnibus vitae periculis et in omni invocatione.

**) A. a. O., 775, sagt er: Et primum multiplex est necessitas: Mandati, Debiti, retinendae Fidei et vitandi Poenas.

***) Corp. Ref. IX, 69.

vom Prinzipe des Protestantismus mit überwältigender Energie nachzuweisen. Statt dessen gab er gerade in der Hauptsache nach und behauptete nur noch die „Nothwendigkeit," nicht mehr die Heilsnothwendigkeit der guten Werke. Man darf nur das Gutachten der Jenenser Theologen vom 20. Sept. 1557 lesen, um sich zu überzeugen, daß gerade solchen Gegnern nicht das geringste Zugeständniß gemacht werden durfte. Nennen sie doch die Lehre von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit „in den articulum justificationis gemenget einen scharfen und sauren Essig, der uns den süßen Honiggeschmack das Evangelii versäuert und verderbt;" sie führe entweder „pharisäische Sicherheit und Hoffarth oder Verzweiflung" mit sich. Wer wirklich gute Werke habe, der werde darauf pochen, wer keine habe, verzagen, als ob ein solcher überhaupt im Besitze des wahren Glaubens sich befinden könnte *).

Während Flacius damals in voller Uebereinstimmung mit Luthers Aussagen den Satz aufstellte: gute Werke sind nicht nothwendig zur Seligkeit, hatte sich Amsdorf sogar zu der Behauptung hinreißen lassen: „gute Werke sind nicht allein nicht nöthig zur Seligkeit, sondern mehr schädlich **)".

Trotz alledem blieb Melanchthon auf dem zweideutigen Standpunkte stehen, welchen er dem fanatischen Lutherthum gegenüber aus Friedensliebe nun einmal eingenommen hatte. Er hielt einerseits an der particula exclusiva fest und ließ die Rechtfertigung selbst lediglich aus dem Glauben entspringen — das Zugeständniß an die Gegner — andererseits erklärte er, das neue Leben oder der neue Gehorsam sei nothwendig, weil ein vernünftiges Wesen Gott nothwendiger Weise Gehorsam schuldig sei — das Zugeständniß an seine eigene Ueberzeugung —; die Gesetzeserfüllung ist ihm ein wesentlicher Bestandtheil der erneuerten göttlichen Weltordnung; es gehören nicht nur äußere Werke, sondern auch die innere sittliche Gesinnung dazu ***).

---

*) A. a. O., 292 ff.

**) S. Melanchthon hierüber an den Kurfürsten C. R. IX, 344 f. Im Jahr 1557 schrieb Amsdorf die berüchtigte Schrift, daß die Proposition gute Werke sind zur Seligkeit schädlich: eine rechte, ware, christliche Propositio sei durch den h. Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt.

***) Aus einem Vergleichsvorschlage bei Veranlassung des Wormser Colloquiums 1557, C. R. IX, 369: Nova obedientia est necessaria eo ipso, quia creaturam rationalem Deo necesse est obedire, sicut Paulus inquit: Debitores sumus . . . Et cum nova obedientia et bona opera nominantur,

Was hilft es ihm aber, die Behauptung des Flacius, daß die sittliche Bewährung des Glaubens im neuen Gehorsam gegen Gott nicht nothwendig sei, als eine barbarische Unfrömmigkeit zu bezeichnen *), da ihm doch wohl bekannt ist, daß sich Luther ganz in derselben Weise ausgedrückt, und daß die Flacianer mit vollem Rechte ihm Luthers Zeugniß entgegenhielten? Im Uebrigen begegnen wir bei Flacius demselben innern Widerspruch, wie bei Luther. Wie Luther vergleicht er die guten Werke mit den Früchten, den Glauben mit dem Baume; wie Luther setzt er voraus, daß wo Glaube sei, auch gute Werke folgen werden. Um eine derartige Anerkennung der Nothwendigkeit des christlich-sittlichen Lebens handelte es sich freilich in dem Streite nicht. Der Streitpunkt war nicht, ob es innerhalb der christlichen Glaubenssphäre auch gute Werke gebe, sondern ob die Sittlichkeit ebensogut Werth vor Gott habe als die Frömmigkeit, ob Gott ebensogut an der sittlichen Lebenserscheinung Freude habe, als an der frommen Glaubenskraft? Luther und seine getreuen Schüler, wie Flacius, Amsdorf u. A. bestritten die soteriologische Bedeutung der Sittlichkeit auf dem Heilsgebiete; sie depotenzirten sie dadurch. Es war Thatsache, daß in den Jahren 1550—1560, seit von dem Glaubensbegriffe dessen sittlicher Kern ausgeschieden worden war, die sittliche Verwilderung innerhalb der deutschlutherischen Kirchen, auf erschreckende Weise zunahm. Es war Melanchthons Verdienst, daß er wenigstens grundsätzlich an der Nothwendigkeit der Synthese des religiösen mit dem sittlichen Faktor festhielt, aber seine Schwäche, daß er es nicht mit unbedingter Consequenz und praktischer Energie that. Wer eine große, von mächtigen Gegnern verkannte und unterschätzte, Wahrheit verficht, darf keine schwächlichen Zugeständnisse machen, sondern muß umgekehrt die schärfsten Spitzen der erkannten Wahrheit wider den gegnerischen Irrthum kehren. Melanchthon ließ den Zusatz zu dem Lehrsatze von der Nothwendigkeit der guten Werke: „zum ewigen Leben" oder „zur Seligkeit", d. h. eben den Punkt, um welchen der Streit

---

non tantum externa facta intelligantur, sed justitia bonae conscientiae interior et exterior.

*) A. a. O., 370: Est igitur barbarica impietas fingere, non esse necessariam hanc obedientiam, sed esse concessam licentiam omittendi eam, sicut non est peccatum vesci carne die sexto. Preger (Matthias Flacius Illyrikus u. s. Zeit, 390) referirt nicht richtig, wenn er sagt: Flacius habe die Nothwendigkeit der guten Werke anerkannt; er anerkennt nur die gesetzliche Verpflichtung des Gehorsams gegen Gott, von welcher aber Christus uns im Glauben erlöst hat.

sich gedreht hatte, fallen, und streckte somit vor den Flacianern wenigstens anscheinend die Waffen *). Er deckte seinen Rückzug mit der Entschuldigung, daß er jeder Zweideutigkeit damit aus dem Wege gehen wolle. Als ob die Zweideutigkeit nicht damit erst ihren Anfang genommen hätte. Der Satz: „gute Werke sind nöthig", läßt in der That einen doppelten Sinn zu; die guten Werke bedeuten hiernach entweder den Gott schuldigen Gehorsam, der ihm nach dem Gesetze in vollkommenem Maße gebührt, und, wo der Glaube mit den Kräften des h. Geistes eingekehrt ist, auch nicht ganz ausbleiben kann, oder eine nothwendige Ergänzung des Glaubens durch das sittliche Leben, so daß der Mensch in der Totalität seiner Persönlichkeit nach der religiösen, wie nach der sittlichen Seite Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wird. Das Mißverständniß, daß die menschliche Sittlichkeit als solche die Ursache des Heils werde, und ein äußeres menschliches Verdienst vor Gott begründe, war von Melanchthon und Major in so entschiedener Weise abgewehrt, es war so unzählige Male von ihnen versichert worden, daß sie nicht daran dächten, in diesem katholisirenden Sinn jenen Lehrsatz zu verstehen, daß kein Vernünftiger und Unbefangener ihnen einen solchen Sinn unterlegen konnte.

Dagegen war Melanchthon allerdings von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Sittlichkeit Gott ebensosehr wohlgefalle als die Frömmigkeit, daß diese beiden Seiten der Christlichkeit sich von einander nicht trennen lassen, daß der Glaube zwar in sofern allein das Heil begründe, als das sittliche Leben in ihm seine innerste auf Gott bezogene Wurzel habe, daß aber die Sittlichkeit zu der himmlischen Bestimmung und nicht bloß zu der irdischen Berufsaufgabe des Menschen unerläßlich gehöre. Um diesen Punkt wogte der Streit hin und her, und es war ein Abfall Melanchthons von seiner innersten Ueberzeugung, eine Art von Fahnenflucht, wenn er das Stichwort seiner Lehre aufgab und die nothwendige Bedingtheit des Heilslebens, angeblich zur Vermeidung eines zweideutigen Schulausdrucks, nicht länger betonte. Deutlich und grundsätzlich richtig ist nur der Satz, daß

---

*) A. a. O., 370: Retinemus igitur hanc propositionem, et hanc formam loquendi: Bona opera sunt necessaria . . Sed hac forma verborum non utimur: Bona opera sunt necessaria ad salutem seu ad vitam aeternam . . . Ut igitur vitetur ambiguitas, velimus et nos omitti hanc additionem: Necessaria ad salutem. Vgl. IX, 407 f., 474 f., 499.

die Sittlichkeit (gute Werke) ein nothwendiges Glied in der Totalität des Heilslebens, und daher die andere Seite der Frömmigkeit (des Glaubens), bildet. Wie die Gegner die „Nothwendigkeit der guten Werke" verstanden, welche sie nur in dem gesetzlichen Sinne zugaben, erhellt aus ihrer Behauptung, die Partikel „allein" schließe im Rechtfertigungsvorgange nicht nur jegliches Verdienst, sondern auch das Vorhandensein von guten Werken aus*). Die Zustimmung zur reinen Lehre machte nach dieser Ansicht selig.

Noch einmal hielt Melanchthon seinen Satz von der Nothwendigkeit der guten Werke gegen das Weimarische Confutationsbuch aufrecht, freilich mit Beseitigung der Beziehung auf die Seligkeit und Verweisung lediglich auf die Thatsache, „daß die vernünftige Creatur Gott unterworfen sei." Es war vom lutherischen Standpunkte nur folgerichtig, wenn er zur Antwort bekam: Gott kümmert sich nicht um Werke**). Er entschädigte sich für den Mangel an Energie in der offenen Vertheidigung des Cardinalpunktes durch heftige Gegenäußerungen in vertraulichen Briefen; die moralischen Vorschriften erschienen ihm hier als eben so nothwendig wie die Formel 2 mal 4 ist 8; ohne Anerkennung der ethischen Grundsätze galten ihm die Menschen für nicht besser als das Vieh***). Allein dieser geheime Nothschrei der mißhandelten christlichen Moral verklang lautlos unter dem wachsenden lärmenden Geschrei der zum Siege vorschreitenden confessionellen Eiferer.

---

*) A. a. O., 622: „Darum wundert uns", sagt Melanchthon in einer Gegenschrift gegen die Erklärung der Flacianer über den sogenannten Frankfurter Rezeß, „daß mehrere Censores so heftig streiten: sola non tantum excludit meritum, sed etiam praesentiam operum," und die Schrift an die Churfürsten ist damit nicht zufrieden, daß man lehrt: ohne verdienst der Werk, sondern man soll sagen: ohne alle Werk, so daß der Glaub nicht ist ohne Werk, sondern sind beide Reden recht: sola fides justificamur, und fides est sola.

**) A. a. O., 773.

***) A. a. O., 793: Manifesta insania est et Cyclopum et Cynicorum furor, dicere obedientiam, quam leges divinae praecipiunt, non esse necessariam. Ac Magistratuum severitate coercendi erant, qui tales opiniones defendunt contumeliosas contra Deum et perniciosas moribus. Quid interest inter pecudes et homines remota Dei et legum notitia.

§ 95.

Glaube und Leben in den Bekenntnißschriften.

Die lutherischen Bekenntnißschriften enthalten über das Verhältniß zwischen dem Glauben und dem sittlichen Leben nichts Bestimmtes. In der Augsburger Confession wird die Nothwendigkeit der guten Werke anerkannt, mit Berufung auf den göttlichen Willen. Der Ausspruch ist zweideutig, da nicht gesagt ist, ob der Gesetzeswille, oder der Heilswille Gottes zu verstehen ist*)? Sie verwahrt sich dagegen, daß die Lehre vom rechtfertigenden Glauben guten Werken hinderlich sei, da dieselbe nur zeige, wie wir gute Werke verrichten können. Der Glaube wird als die Quelle der guten Werke bezeichnet. Zu dem Allem konnte Luther ohne Mühe seine Zustimmung geben, so lange nicht behauptet ward, daß die guten Werke Gott wohl gefallen und daß Gott mit Beziehung auf sie den Menschen rechtfertige. Stärkeres Gewicht wird auf die Nothwendigkeit der guten Werke in der „Apologie" gelegt, wo sie um des Glaubens willen als heilig und göttlich, als Opfer, als Manifestationen der Herrschaft Christi in der Welt beschrieben werden**). Selbst das Attribut „verdienstlich" wird ihnen hier ertheilt, wenn man es nur recht verstehe von leiblichen und geistlichen, nothwendig aus dem Glaubensleben erfolgenden, Belohnungen in dieser und jener Welt. Doch ist der Satz: „nöthig zum Heil, zum ewigen Leben, zur Seligkeit" vermieden. Die locupletirte Ausgabe stellt den Glauben an die Spitze der guten Werke, und erklärt, daß die guten Werke Gott gefallen***). Die Ausführung ist ganz philippistisch; sie gefallen nicht um ihres Werthes willen an und für sich, sondern weil die Person in ihrem innersten Punkte eine Gott wohlgefällige geworden ist. Um was es sich in dem Streite handelte, zeigt am besten die Concordienformel. In derselben ist die philippistische Ansicht darin durchgedrungen, daß der Glaube als die Quelle des sittlichen Lebens gefaßt wird, welches Gott gefällt †). Allein in der Hauptsache überwiegt die Me-

*) Art. 20: Docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei.

**) III., 68.

***) De bonis operibus: Inter bona opera praecipuum est et summus cultus Dei fides ipsa, et parit multas alias virtutes, quae existere non possunt, nisi prius corda fidem conceperunt . . Docemus etiam, quomodo haec inchoata obedientia placeat Deo.

†) S. D., IV., 9 ff.

lanchthon feindliche schroff lutherische Meinung, nach welcher der Moral die Beziehung auf das Heilsleben abgesprochen, die particula exclusiva in ihrer ganzen Schärfe gefaßt, und das Heil lediglich aus dem rechtfertigenden Glauben, ganz abgesehen von der sittlichen Lebenserscheinung, abgeleitet wird *). Auch ist leicht zu erkennen, daß die Formel: „gute Werke sind nothwendig zur Seligkeit", von der Concordienformel viel energischer verurtheilt wird, als die Formel: „gute Werke sind der Seligkeit schädlich **)". Sie bietet auch in diesem Punkte, wie sonst, eine prinzipwidrige Verquickung zweier unvereinbarer entgegengesetzter Standpunkte dar. Einerseits wagt sie es nicht bei Luthers ursprünglicher unbedachter Aeußerung stehen zu bleiben, daß gute Werke unnöthig seien; sie vertheidigt den nothwendigen Zusammenhang zwischen Glauben und Werken, was freilich Luther auch gethan hat; sie läugnet sogar nicht, daß die guten Werke ihre gottwohlgefällige Seite hätten. Allein sie läugnet andererseits, daß sie irgend eine Bedeutung hätten für das Heilsleben, irgend einen Werth für das ewige Verhältniß des Menschen zu Gott; sie giebt sich den Schein, als anerkenne sie die christliche Sittlichkeit, und sie anerkennt dieselbe doch so wenig, daß sogar der Satz: „gute Werke seien schädlich zur Seligkeit", ihr nur dann als bedenklich erscheint, wenn er mit unverhüllter Nacktheit, d. h. auf anstoßerregende Weise, ausgesprochen wird.

---

§ 96.

Das Verhältniß der Opposition zur Sittlichkeit.

Die Männer der Opposition unterließen es nicht, die Achillesferse des eben entwickelten Lehrpunktes zu schwer widerlegbaren Angriffen zu benützen. Sebastian Franck hebt die Nothwendigkeit guter Werke in seinen Schriften mit besonderem Nachdrucke hervor; Glaube und Werke sind ihm immer zugleich da; der neue Mensch thut Alles „aus Lehre und Trieb des innewohnenden Geistes ohne Unterschied was ihm vor die Hand kommt." Franck verkennt nur, daß in dem Gläubigen die sündliche Naturbeschaffenheit noch nicht ausgetilgt ist;

---

*) A. a. O., 22 ff.

**) Von der ersteren Formel heißt es: quod phrases seu propositiones illae de bonis operibus ad salutem necessariis non sint docendae, defendendae, pingendae, sed potius ex Ecclesiis nostris ut falsae et non sincerae explodendae atque rejiciendae, von der letzteren: profecto nuda ista propositio in Ecclesia Christi tolerari non potest nec defendenda est.

er phantasirt und idealisirt; alle Wahl und aller Unterschied der Werke fällt für seinen Gläubigen dahin: „Es ist Alles recht, was diese lieben Kinder thun*).“ Von saurer und angestrengter sittlicher Arbeit, von einem stetigen, wenn auch mit mancherlei Schwankungen verbundenen, Werden und Wachsen des gläubigen Subjektes im Guten kann bei ihm nicht die Rede sein. Der Gläubige ist versenkt in Gott und überlaßt sich dem Zuge, der ihn bewegt; er erleidet eigentlich das Gute, das mit der frommen Gesinnung Eins ist, er thut es nicht**).

Auch Schwenkfeld fand die lutherische Lehre von den guten Werken sehr bedenklich. Er tadelt entschieden, daß der gemeine Mann singt: „die Werke, die gelten nimmermehr,“ und legt nicht geringes Gewicht auf den Lohn, den gute Werke von Gott zu erwarten hätten. Aber freilich ist ihm Alles, was der Gläubige thut, so ganz das Thun des verklärten Christus in demselben, daß alle Handlungen des Gläubigen „eigentlich Gottes und des regierenden Christi Werke in uns“ sind ***). Servet tadelt an Calvin insbesondere dessen angebliche Verwerfung der guten Werke. Er überbietet aber den, die ethischen Grundlagen auflösenden, Idealismus S. Francks durch seinen Pantheismus, wenn er in dem Wiedergebornen gar keine Sünde mehr voraussetzt, und die Annahme, daß dessen Sittlichkeit mangelhaft sei, wie eine Lästerung des hl. Geistes, als dessen Wirkung jene erscheine, betrachtet. Eine bedenkliche Ueberspannung des sittlichen Faktors im Verhältnisse zu dem religiösen beim Wiedergebornen ist ein Hauptmerkmal der täuferischen Verirrungen. Sie setzen in dem Gläubigen eine Heiligkeit voraus, welche derselbe in Wirklichkeit nicht besitzt. Das war nur unter der irrigen Voraussetzung möglich, daß die Sittlichkeit ausschließlich das Verhältniß zu Gott begründe: der entgegengesetzte Irrthum Luthers und seiner spätern Anhängerschaft, hier Ueberspannung der Frömmigkeit auf Unkosten der Sittlichkeit, dort Ueberspannung der Sittlichkeit auf Unkosten der Frömmigkeit. Daß der

---

*) In dem Traktate: wie alle Kunst und Creatur dem eyteln unreinen menschen eytel und unrein seien; vgl. Paradoxa, f. 184 f.

**) Paradoxa, f. 339.

***) Werke, Bd. I., 650 ff.: Von dreierlei Leben des Menschen, und was ein rechtschaffen christlich Leben sei. Item von guten Werken, ihrer Belohnung und dem rechten Gottesdienste.

*) Christi rest., 606 f.: Non est in sanctorum operibus admixtio foetida, quam tu fingis.

letztere Irrthum der gefährlichere und verderblichere ist, liegt auf der Hand. Denn ohne Frömmigkeit ist die Sittlichkeit von ihrer ewigen Lebenswurzel losgetrennt. Blindes Selbstvertrauen und verblendender Hochmuth beherrschen dann die Seele.

---

§ 97.

Schlußbetrachtung über das Verhältniß der Frömmigkeit zur Sittlichkeit im Protestantismus.

Ueberblicken wir die Ergebnisse unserer Untersuchung, so stellt sich unzweifelhaft heraus, daß von den Reformatoren schon ursprünglich der gottgeordnete Zusammenhang, welcher zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit besteht, nicht genugsam gewürdigt worden ist, und daß derjenige Reformator, der ihn am deutlichsten und richtigsten erkannte, nicht Ueberzeugungsstärke genug hatte, um die erkannte Wahrheit mit Preisgebung aller äußern Rücksichten zu verfechten. Es steht diese Thatsache freilich nicht vereinzelt da; sie ist nur die Folge eines tieferen prinzipiellen Schadens. Der Protestantismus war eine Gewissensthat, und deßhalb eine kräftige Reaktion gegen den schweren und äußerlichen Gesetzesdruck des römischen Kirchenthums. Allein der alte römisch-katholische Irrthum wurde nicht völlig überwunden; die Gewissensrechte wurden zwar anerkannt, allein es wurde zugleich die mit dieser Anerkenntniß unverträgliche Behauptung aufgestellt, daß der Mensch als solcher weder ein religiöses noch ein sittliches Heilsvermögen besitze. Anstatt die römisch-katholische Voraussetzung von der Erlösung des Menschen durch die Kirche, durch die Voraussetzung von der ursprünglichen und unmittelbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu brechen, näherte man sich auf einem Umwege der katholischen Vorstellung wieder. Hat der Mensch als solcher kein ewiges unzerstörbares persönliches Verhältniß zu Gott, so ist auch nicht einzusehen, auf welchem Wege er ein solches erhalten solle. Die Erlösung ist in jenem Falle eine außerhalb der Sphäre freier persönlicher Selbstbestimmung vor sich gehende abstrakt göttliche Allmachts- und Gnadenthatsache; ist die göttliche Wirkung auch anscheinend nicht mehr gebunden an die Kirche, so ist sie dagegen gebunden an die reine Lehre, die doch wieder ein Werk der Kirche ist. Es war nicht mehr die regierende, sondern die lehrende Kirche, die das Heil vermittelte

und auf welche der mit seinem Gewissensgrundsatze in Collision getretene, vor sich selbst erschrockene, Protestantismus allmälig lossteuerte.

Gleichwohl ruhen in dem unverwüstlichen Gewissensgrunde, in dem wahren und ursprünglichen Wesen des Protestantismus, auch unzerstörbar die Kräfte und Mittel, um die aus dem katholischen Vorstellungskreise eingedrungenen, verwirrenden und trübenden, Elemente allmälig zu überwinden. Es ist dem ursprünglichen Protestantismus nicht gelungen, das Verhältniß zwischen Religion und Moral, Frömmigkeit und Sittlichkeit, Glauben und Leben, auf einen befriedigenden Ausdruck zu bringen. Wir wollen nun weiter untersuchen, in wie fern es ihm gelungen ist, den Inhalt des sittlichen Lebens zu seinem wahren Ausdrucke kommen zu lassen.

Zweites Kapitel.

Der Inhalt des evangelischen Lebens.

---

§ 98.

Die Grunddifferenz zwischen katholischer und protestantischer Moral.

Eine gewisse Selbsttäuschung war auf beiden Seiten, wenn Katholiken und Protestanten sich darüber stritten, ob Glauben rechtfertige oder Liebe, Glaube allein oder auch Werke, lediglich Frömmigkeit oder auch Sittlichkeit. Die Differenz zwischen beiden Anschauungen lag tiefer, als wie sie in den gangbaren Stichworten ausgedrückt war. Sie lag in der Vorstellung von dem Inhalte des sittlichen Lebens überhaupt. Die katholische Kirche hat einen wesentlich anderen Begriff von der Sittlichkeit als die protestantische. Die protestantische Sittlichkeit hat wie die protestantische Frömmigkeit ihre Quelle im Gewissen, in der innersten auf Gott bezogenen Ueberzeugung. Als sittlich kann nur dasjenige gelten, was dieser innersten Ueberzeugung gemäß ist, und was wider dieselbe geschieht, ist unsittlich, auch wenn es mit dem objektiven Gesetze in noch so genauer Uebereinstimmung stände. Von dieser Quelle der Sittlichkeit weiß der römische Katholizismus

nichts. Ihm ist Sittlichkeit eins mit Kirchlichkeit; was die Kirche befiehlt oder empfiehlt, ist gut und sittlich, was sie verbietet, ist böse und unsittlich. Alles Thun des Menschen wird daher nach katholischer Ansicht mit dem Maßstabe der Kirchlichkeit gemessen; volle Uebereinstimmung mit dem Kirchengesetze ist das höchste Ziel, welches die Sittlichkeit überhaupt zu erreichen vermag. Daher hat die katholische Kirche ganz aparte gute Werke, die kirchlich vorgeschriebenen Handlungen, in welchen der Gläubige seinen Gehorsam gegen die Kirche an den Tag legt. Die Thesen Luthers gegen den Ablaß zeichnen sich insbesondere auch dadurch aus, daß sie eine energische Opposition gegen die Vorstellung erheben, welche die katholische Kirche von dem Inhalte des sittlichen Lebens hegt. Zu den kirchlich vorgeschriebenen, d. h. guten, Werken des römischen Katholizismus gehören vor Allem die „Genugthuungen", und daher auch das Ablaßgeld, in so fern dasselbe ein Aequivalent für die erlassene Genugthuung ist. Luther warnt (Th. 41) vor einer derartigen Bevorzugung der Indulgenzen, daß der „gemeine Mann" meine, sie seien vorzüglicher als die „übrigen guten Werke". Das Thun der Liebe bildet Luthern den wahren Inhalt des sittlichen Lebens; durch dieses wird der Mensch immer besser *). Dem dürftigen Nächsten mittheilen, für die Nothdurft des eigenen Haushaltes gewissenhaft sorgen, das heißt in Luthers Augen: gute Werke verrichten **). Warum der Papst nicht um der „allerheiligsten Liebe willen" die Seelen aus dem Fegfeuer errette, statt für Geld; und warum nicht aus wahrhaft sittlichen Motiven (Th. 82)? An die höchste sittliche Aufgabe des Christen wird in den letzten Thesen (94, 95) erinnert, nämlich: Christo, dem Haupte, durch Leiden, Tod und Hölle hindurch nachzufolgen und durch viel Trübsal ins Himmelreich einzugehen. Nicht Sünden des Ungehorsams gegen die Kirche, sondern Sünden des Unglaubens gegen Gott und der Lieblosigkeit gegen den Nächsten sind es, die dem Wesen der wahren Sittlichkeit widersprechen ***). Luther macht im 17. Satze seiner „Resolutionen" von hier aus die Vorstellung lächerlich, daß Gott wegen einer nicht gebüßten Genugthuung eine sonst von inniger Liebe gegen ihn und den Nächsten erfüllte Seele mit dem Fegfeuer bestrafen soll.

---

*) Th. 44: Quia per opus charitatis crescit charitas et fit homo melior.

**) Th. 45 und 46.

***) Resolutiones, bei Löscher a. a. O., II., 221.

Er dringt überhaupt von dem äußeren, vereinzelten, sogenannten guten Werke auf die innerste Grundgesinnung, auf das Grundverhältniß der Person zu Gott und dem Nächsten, auf die Wurzel aller Selbstverläugnung und Opferwilligkeit. Der römische Katholizismus beurtheilt die guten Werke nach ihrem objektiven Verhältnisse zur Kirche, der evangelische Protestantismus nach ihrem subjektiven Verhalten zu Gott und dem Nächsten.

Hier galt es nun einer Vorstellung entgegenzutreten, welche in dem katholisch-kirchlichen Bewußtsein der Zeit aufs tiefste eingewurzelt war, und deren Bekämpfung um so schwerer fallen mußte, als sie dem fleischlichen Sinne des Menschen schmeichelt. Die guten Werke galten in der römischen Kirche als verdienstlich; die Seligkeit konnte vermittelst derselben in geringerem oder höherem Maße erworben werden. Zu diesem Zwecke gab es verschiedene Abstufungen in den Leistungen, von den entschieden geforderten bis zu den blos angerathenen oder empfohlenen. Fasten, Beten, Almosengeben, Wallfahrten, Abläße, Kasteiungen, insbesondere geistliche Gelübde, waren die Sprossen an der Himmelsleiter der guten Werke, welche zur Seligkeit führten. Luther wagte es in seinen ersten reformatorischen Schriften noch nicht zu verwerfen, was er so lange bewundert hatte; lediglich deßhalb aber, weil die Kirche etwas gebot, war ihm dieses schon damals kein wahrhaft gutes Werk. Schon dämmerte in seiner Seele in lebendigeren Zügen das Bild des geschichtlichen Erlösers auf; dasselbe im Glauben in das geängstigte und heilsverlangende Herz aufzunehmen, erschien ihm als die höchste religiöse Aufgabe, ihm mit ganzer Hingabe und Willigkeit unter Kreuz, Schmach und Trübsalshitze nachzuleben, als die erhabenste sittliche Bestimmung *). Von einer Verdienstlichkeit des sittlichen Thuns konnte unter diesem Gesichtspunkte keine Rede sein. Dasselbe war unter allen Umständen nichts als Schuldigkeit, und es trug sofern seinen Lohn in sich selbst als jede Pflichterfüllung das Gewissen an sich beruhigt und befriedigt.

Der Begriff des sittlichen Verdienstes hatte in der römischen Kirche eine vielfache Ausdehnung gewonnen. Selbst die Theilnahme an sakramentalen Handlungen, deren Bestimmung war, eine göttliche Gnadengabe kirchlich zu vermitteln, wie z. B. an der Messe, galt für ver-

---

*) Löscher a. a. O., 284: Sic oportet nos fieri conformes imagini filii Dei, ut qui non acceperit crucem suam et sequutus fuerit eum, non sit eo dignus, etiamsi sit omnibus Indulgentiis plenus.

dienstlich. Als besonders verdienstlich erschienen aber Leistungen der Enthaltung in Beziehung auf für erlaubt geltende Genüsse, von der Ehe, vom Eigenthum, von selbstständiger Existenz. Auf diesem Wege konnte mehr geleistet werden als wozu der Leistende eigentlich verpflichtet war; der Ueberschuß seiner Leistungen konnte Andern zu Gute kommen, so daß sich der Lehrsatz von einem Ueberschusse guter Werke, einem überschwenglichen Schatze von sittlichen Leistungen bildete, den die Kirche verwaltete, über dessen Verwendung sie verfügte und woraus namentlich die reichste Fülle der Indulgenzen floß.

Auf diesem Wege hatte sich die Vorstellung von einer ganz einzigartigen kirchlichen Werk-Vollkommenheit gebildet. Sie stand mit dem abstrakt dualistischen und supranaturalistischen Hintergrunde der römischen Kirche im engsten Zusammenhange. Das Natürliche gilt der römischen Kirche an sich als das Verwerfliche, das Böse; es mußte durch kirchliche Manipulationen erst übernatürlich gemacht werden. Durch den Begriff des Sakramentes kam Methode in diesen Vorstellungskreis. Ein sinnliches Element ward durch die kirchliche Behandlung zum Träger geistlicher Kräfte *); auf diesem Wege konnte auch das Natürlichste in das Wunderreich der Uebernatürlichkeit versetzt werden. Die kirchliche Besprengung mit Wasser in der Taufe bewirkte die Wiedergeburt; die kirchliche Salbung in der Confirmation sittliche Kräftigung; die kirchliche Mittheilung des Leibes und Blutes Christi in Brod und Wein des Abendmahls theilte Kräfte leiblicher Verklärung mit; die eheliche, durch die Concupiscenz sündliche, Geschlechtsgemeinschaft ward durch die kirchliche Einsegnung geheiligt; die kirchliche Absolution verlieh den Trost der Sündenvergebung; die kirchliche Ordination drückte dem Priester den unauslöschlichen Charakter der Geistesweihe auf; die kirchliche letzte Oelung gewährte dem Sterbenden die volle Versicherung der göttlichen Gnade.

Wie hieraus erhellt, so ist das sittliche Gesammtleben der Gläubigen in der römischen Kirche unter den ausschließlichen Einfluß der Sakramente gestellt; es giebt nach katholischer Vorstellung keine ächte Sittlichkeit und keinen wahren Glauben außerhalb der sakramentalen Gnadenwirkung. Der Inhalt des Sakramentes bildet gewissermaßen den Inhalt des sittlichen Lebens. Die sakramentale Sittlichkeit ist nothwendiges kirchliches Erforderniß. Auf diesem Grunde können dann die freiwilligen Leistungen, die Ent-

*) Vgl. meine Dogmatik II, 1086 ff.

sagungen auf dem Gebiete des Erlaubten noch hinzukommen und den sittlichen Erwerb weit über das Erforderniß hinaus vermehren und steigern.

Wie sich deutlich ergiebt, ist die katholische Sittlichkeit hiernach durchaus abhängig von dem Gradmesser der Kirchlichkeit. Wer sich der sakramentalen, lediglich durch die Organe der Kirche vermittelten, Gnadeneinwirkung entzieht, der beraubt sich ohne Weiteres aller sittlichen Kräfte und Hülfsmittel. Die sakramentale Institution hat einige Aehnlichkeit mit einer elektrischen Batterie, von welcher der kräftigende Funke in unerschöpflicher Menge und mit stets gleich wohlthuender Wirkung aussprüht. Wie das zugeht, das braucht man nicht zu erfragen. Hier beginnt die Welt der kirchlichen Mirakel. Aber eben an diesem Punkte zeigt sich auch die ganze Inhaltslosigkeit des katholischen Glaubensbegriffes. Der Gläubige, lediglich gehorsam gegen die kirchliche Institution und ihre Anordnungen, läßt einfach die sakramentalen Einwirkungen gewähren. Es genügt auf Seite des Subjekts vollkommen, wenn jenen nur kein Riegel vorgeschoben wird*). Der Inhalt des sittlichen Lebens besteht ausschließlich in dem, was das Sakrament mittheilt, in den mirakulösen Gnadenvorgängen, für die jedes Verständniß mangelt. Von der ersten Thräne des Säuglings bis zum letzten Seufzer auf dem Sterbelager des Greises hat das Denken, Wollen, Streben und Thun des Menschen keinen Werth, wenn er die sakramentale Unterstützung verschmäht. Darum giebt es in der katholischen Kirche keine näher liegende sittliche Aufgabe, keine sich reicher lohnende sittliche Arbeit als die Sakramente recht zu gebrauchen, und überdies noch freiwillig, von der Kirche angerathene und empfohlene Leistungen zu übernehmen.

---

§ 99.

Der Inhalt des sittlichen Lebens bei Luther.

Es ist hier noch nicht der Ort, den protestantischen Sakramentsbegriff zu untersuchen; dagegen leuchtet ein, daß Luther weder das Heil

*) Conc. Trid. VII, C. 6: Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre ... anathema sit. C. 7: Si quis dixerit, per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

von sakramentalen Einwirkungen abhängig denken konnte, da es ihm allein durch den Glauben bedingt war, noch die sakramentale Sittlichkeit für die wahre halten konnte, da ihm die Sittlichkeit aus dem Glauben entsprang. Uebrigens hatte sich die Vorstellung einer verdienstbegründenden sakramentalen Sittlichkeit katholischerseits insbesondere an der Lehre von der „Messe" entwickelt. Sie hatten aus der Messe, wie Luther bemerkt, „ein gut Werk gemacht, damit sie vermeinet, einen großen Dienst zu thun dem allmächtigen Gott*)." Besonders die Opfervorstellung in der Messe wurde von Luther bekämpft, gemäß welcher der Mensch sich vermißt, „etwas Gott zu geben in dem Sakrament, so er uns darinnen alle Ding giebt**)". Das ist nach Luther kein wahres gutes Werk, wenn man bloß an einer äußern von der Kirche vorgeschriebenen Handlung Theil nimmt; das ist kein wirkliches Verdienst, Christum in der Messe nochmals zu opfern, der sich in Wirklichkeit ein für allemal am Kreuz für uns geopfert hat. Als ein wahres gutes Werk an der Stelle dieses Scheinwerks fordert Luther, daß wir uns geistlich opfern und Alles was wir haben mit fleißigem Gebet. Wir sollen uns im Glauben auf Christum legen.. denn in den sakramentlichen Handlungen bildet der Glaube den eigentlichen sittlichen Inhalt ***).

Diese Vorstellung von dem wesentlichen Inhalte des sittlichen Lebens entspringt bei Luther folgerichtig aus seiner Vorstellung von dem Zusammenhange zwischen dem religiösen und dem sittlichen Faktor. Der Glaube ist ihm das allein Nothwendige, Religion und Sittlichkeit in Einem, außer ihm giebt es kein nöthiges Ding mehr. „Das Sakrament für sich ohn' den Glauben wirkt nichts; ja Gott selber, der doch alle Ding wirkt, wirkt und kann mit keinem Menschen Guts wirken, er glaub dann ihm festiglich†)".

An diesem Punkte entsteht freilich unvermeidlich das Bedenken, wozu denn das Sakrament und insbesondere die Messe noch ein Erforderniß sei, wenn der Glaube Alles wirke? Ein wirkliches individuelles Heilsbedürfniß kann das Sakrament, vom Standpunkte Luthers aus, nicht sein. Wenn das Subjekt am Glauben Alles hat,

*) Sermon von dem neuen Testament, 1520, Erl. A., Bd. 27, 155.

**) A. a. O., 160.

***) A. a. O., 161 f: So wirds klar, daß nit allein der Priester die Meß opfert, sondern einis Jglichen solcher eigener Glaub. Denn der Glaub muß Allis thun.

† A. a. O., 164.

wenn dasselbe in seinem Grundverhältnisse zu Gott der sittlichen Lebenserscheinung überhaupt nicht bedarf: wie sollte es, um selig zu werden, noch der Theilnahme an äußern kirchlichen Handlungen, der Besprengung mit Wasser, des Essens von Brod und Wein, der Handauflegung des Priesters und dergleichen mehr bedürfen? Damit wäre die Lehre von der allein rechtfertigenden Kraft des Glaubens umgestoßen; nicht durch den Glauben allein, sondern durch Glauben und Sakrament würde in diesem Falle der Mensch selig.

Luther giebt diese so bedenklich erscheinenden Folgerungen vollkommen zu; er konnte nicht anders. „Was ist es denn noth, daß man Meß hab in der Kirchen? Antwort: es ist wahr, solcher Glaub ist gnug, und richtet es wahrlich Allis aus." Das Sakrament hat nicht die Bestimmung, das Heil zu vermitteln; das Heil kommt nicht von ihm, so wenig als von guten Werken. Es dienet nur dazu, daß der Mensch von dem göttlichen Testament, von dem es handelt, etwas wisse*). Daher fällt der Inhalt des Sakramentes nach der objektiven Seite mit dem Inhalte des göttlichen Wortes, nach der subjektiven Seite mit dem Inhalte des Glaubens zusammen. Das „rechte eigene" Werk darin ist der Glaube. Wer am allermeisten glaubt, dem ist die Meß am allerbesten; „zum Glauben dienet sie allein, und sonst zu keinem Dinge**)." Hiermit ist dem gesammten Heilsapparate der kirchlichen guten Werke ein gründliches Ende gemacht. Christus hat nach Luther seine heilige Kirche mit gar wenigen Gesetzen und Werken beladen, und mit vielen Zusagen zum Glauben erhoben. Werden wir mit vielen, langen, schweren Gesetzen getrieben fromm zu sein, so wird doch nichts draus. „Christus hat eine leichte Bürde, geht kurz zu, daß überschwengliche Frummkeit da ist, wo Alles in Glauben und Werken steht. Eine kurze Vollkommenheit wird eine Sündfluth voller Frummkeit bringen; das ist der Glaub, der ein kurz Ding ist, gehören kein Gesetz noch Werk dazu; ja er schneidt abe alle Gesetz und Werk und erfüllet alle Gesetz und Werk. Darumb so fleußit aus ihm eitel Gerechtigkeit. Dann so vollkommen ist der Glaub, daß er ohn alle an-

---

*) A. a. O., 166: Gleich als die Tauf und Absolution, wiewohl ohn sie der Glaub gnugsam ist, wo man nit mehr thun kann; doch wenn sie nirgend wären, wer kunnt dran denken und glauben, oder wer kunnt etwas davon wissen oder sagen?

**) A. a. O., 169.

der Mühe und Gesetz macht Allis, was der Mensch thut, für Gott angenehm und wohl than*)."

Unverkennbar betrachtete Luther demgemäß den Glauben als den ausschließlichen Inhalt der Sittlichkeit; der Gläubige kann thun was er will; es ist Gott unter allen Umständen angenehm; was er thut, ist Gesetzeserfüllung. Auf die Form des Handelns kommt es im Glaubensleben nicht an, so wenig als darauf, daß überhaupt gehandelt werde. Der katholischen Vorstellung von der Unerläßlichkeit sakramentaler und von der Verdienstlichkeit aparter kirchlicher guter Werke war damit ein unversöhnlicher Krieg erklärt.

Die bedenkliche Einseitigkeit in der Theorie Luthers läßt sich allerdings auch hier nicht verkennen. Wenn der Glaube den ausschließlichen Inhalt des sittlichen Lebens bildet, so hat das letztere als solches eigentlich keinen Inhalt; der Unterschied zwischen höheren und niedrigeren sittlichen Aufgaben innerhalb des christlichen Gemeinschaftslebens fällt hinweg. In Luthers früherer Periode kommt Alles auf das Gottvertrauen des Handelnden, auf den verborgenen Kern der Frömmigkeit, in Luthers späterer Periode auf das Maß der kirchlichen Rechtgläubigkeit, in dessen Besitz der sittlich Handelnde sich befindet, an.

Doch lag in der Theorie Luthers auch eine tiefe, mit dem Prinzipe des Protestantismus aufs innigste verwachsene, Wahrheit. Gewiß hat er Unrecht, wenn er keinen Unterschied in den mannigfaltigen Kundgebungen des Tugendlebens annimmt, wenn er gegen die Erscheinung des sittlichen Lebens sich gleichgültig verhält. Er ist damit nur einer andern Seite des katholischen Irrthums verfallen. Unprotestantisch ist es, mit Luther zwischen Gott und Welt schlechthin zu scheiden, lediglich das Göttliche, den Glauben, den Gott selbst im Innern wirkt, als werthvoll im Personleben, das Menschliche, so wie es in individueller Eigenthümlichkeit und Besonderheit auftritt, als persönlich werthlos anzusehen. Dagegen befindet sich Luther darin in seinem vollen Rechte, daß er die sittlichen Handlungen allein nach der innern Gesinnung beurtheilt, und vollkommen gleichgültig dagegen ist, ob die Kirche eine Handlung vorgeschrieben habe oder nicht.

---

*) A. a. O., 172.

§ 100.

Luthers Anerkennung der weltlichen Sittlichkeit.

Daher kam es, daß Luther auch von seinem einseitig religiösen Standpunkte aus die weltliche Sittlichkeit gegenüber der kirchlichen, priesterlichen, pfäffischen, klösterlichen und jeder aparten „Heiligkeit" wieder zu Ehren gebracht hat. Klar und scharf hat er die Ueberzeugung von dem Werthe der weltlichen Sittlichkeit zuerst in seiner Streitschrift gegen Heinrich VIII. von der „babylonischen Gefangenschaft" vorgetragen. Das römische Kirchenthum unterschied die sakramental geheiligten Werke von den profanen durch die priesterliche Amtsgnade nicht ausgezeichneten. Was ein Priester oder Mönch in amtlicher und beruflicher Stellung that, das war ein außerordentliches, mit übernatürlichen Kräften und wunderbarlichem Segen ausgerüstetes, Werk. Darum soll ein Priester, meint Luther, jetzt vor Allem wissen, daß zwischen den Werken der Priester und Mönche und den Werken des Bauers, der auf seinem Felde arbeitet, in Gottes Augen gar kein Unterschied statt findet*). Bei Allem, was der Mensch thut, kommt es lediglich auf den Glauben, auf die subjektive Gewissensstellung zu Gott, an; Gott sieht nur darauf, wie stark der Glaube in jeglichem Thun ist; von Herzen glauben heißt Gottes Gebote halten**). Durch den Glauben gewinnt auch das geringste Thun in Gottes Augen hohe Bedeutung; die Dienste eines Knechtes und einer Magd sind Gott viel wohlgefälliger als die eines Priesters oder Mönches, denen der Glaube mangelt. Die rechten Heiden und Heuchler finden sich jetzt unter Solchen, welche sich für die Leiter der Kirche halten.

Hat aber lediglich der Glaube sittlichen Lebensgehalt, so fallen alle Menschensatzungen, Gebote und Gelübde, mit welchen die Kirche Stricke um die Gewissen gewunden und eine willkürliche Moral erfunden hat, von selbst dahin. Von allen äußerlichen Handlungen, sie betreffen Essen, Trinken, Kleider, Beten, Fasten, Klöster, Sakrament (welches Luther damals zu den äußerlichen Dingen zählte), ist der Christ frei. Wer im rechten Glauben steht, dem kann und soll

---

*) Opera ed. Jen. II, 290 a: Opera quantumlibet sacra et ardua religiosorum et sacerdotum in oculis Dei prorsus nihil distare ab operibus Rustici in agro laborantis et mulieris in domo sua curantis.

**) A. a. O.: Sola fide omnia apud eum mensurari ... In omni opere tuo crede ex fide animae tuae, haec enim est conservatio mandatorum.

man kein Menschengesetz legen *). Damit hören Fasten, Klostergelübde, Cölibat u. s. w. auf, gute Werke zu sein. Der einige Spruch Christi: Was zum Munde eingehet, macht den Menschen nicht unrein, „verdammt mächtiglich alle Orden und geistlich Regiment. So das allein Sünde und unrein ist, das aus dem Herzen gehet, was kann dann Butter, Milch, Eier, Käse unrein machen . . . Wer hat gesehen Fleisch, Platten, Kutten, Klöster, härin Hembd aus dem Mund gehen?" Als „Gotteslästerung, Lügen und Trügen, recht Narrenwerk und Affenspiel" wird aller Mönche und Menschen Gesetz von Speisen, Kleidern und Stätten und allem äußerlichen Ding erklärt **).

Mit tiefem Gewissensernste tritt Luther somit dem dualistischen Supranaturalismus der katholischen Kirche entgegen, wornach die Naturordnung an sich als sündlich betrachtet wird, und erst dadurch Gott wohlgefällig werden soll, daß die Weihung und Segnung der Kirche hinzukommt. Ob nicht Butter, Eier, Fleisch, Milch und alle Speise von Gott geschaffen und Gottes Creatur sei? In allen diesen Dingen hat die Kirche die Lehre vom Glauben verlassen, der allein das thun soll, was sie an den Werken suchen ***). Luther zeigt vortrefflich, wie die erkünstelte Sittlichkeit des römischen Katholizismus mit der ächten des evangelischen Protestantismus, die aus dem Glauben entspringt, im grellsten Widerspruch steht. Das Klosterleben will eine Anticipation des „Lebens im Himmel" sein; Mönche und Nonnen leben und dienen Gott Tag und Nacht; ihr Leben scheint himmlisch, während in Wirklichkeit „keine gräulichere Unkeuschheit, kein größerer Reichthum, keine unandächtigeren Herzen, kein verstockteres Volk auf Erden ist, denn in dem geistlichen Stand" †). Die Gefahr, durch die absonderliche selbsterwählte Geistlichthuerei vom Mittelpunkte des Heilslebens, dem Glauben, abgezogen, und zu einem scheinheiligen Vertrauen auf todte Werke verleitet zu werden, erschien Luthern so groß, daß er die kirchlich vorgeschriebenen Werke in Bälde, nicht mehr wie zuerst, als freie sittliche Handlungen, sondern mit Berufung auf 1 Tim. 4, 1 f., Col. 2, 16 f. als seelengefährliche Fallstricke des Teufels betrachtete ††). In den

*) Erl. A., B. 28, 313 (Von beider Gestalt des Sakraments, 1522).

**) A. a. O., 324.

***) A. a. O., 325 f.

†) A. a. O., 331.

††) Opera ed. Jen. II (exemplum theologiae et doctrinae papisticae), 599 a: Vide, qualem doctrinam et opinionem Satan per istos homines vexerit in ecclesiam, 1523.

Anmerkungen, mit welchen er 1523 eine bei der Einkleidung einer Nonne gehaltene Rede begleitete, erklärte er, eine christliche Ehefrau, und zwar die allerverächtlichste, wenn sie Glauben habe, sei besser als alle Nonnenklöster zusammen genommen; alle Klosterfrauen insgesammt seien nicht würdig einer solchen Frau den Schuh auszuziehen. Dabei vergaß er nicht zu erinnern, wie Mönche und Nonnen sich nicht wenig mit „weltlichen" Angelegenheiten beschäftigten, im Uebrigen, wie lächerlich es sei, wegen selbsterwählter Ehelosigkeit einen sittlichen Vorzug vor Ehegatten zu beanspruchen.

Nach allem dem werden wir uns nicht wundern, wenn sich Luther nun auch aufs wärmste für die Heiligkeit des Ehestandes, die Würde des Familienlebens, die hohe sittliche Bedeutung des obrigkeitlichen Amtes und aller häuslichen und bürgerlichen, angeblich weltlichen, Dienstverrichtungen erklärte. Wie einseitig auch seine Grundansicht vom Verhältnisse der Frömmigkeit zur Sittlichkeit ist, dadurch, daß er die Sittlichkeit als rein menschliche und natürliche aufgefaßt, daß er den herkömmlichen Gegensatz zwischen „weltlich" und „geistlich" aufgehoben, daß ihm die Natur- und Staatsordnung als die ächte und wahre Erscheinung des sittlichen Gesammtlebens gilt, hat er sich ein nicht genug anzuerkennendes Verdienst um die höhere Entwicklung der Menschheit erworben. Viel heiliger als Gottesdienst in der Kirche halten, Messe lesen und hören, Rosenkranz beten, Fasten halten, geistliche Kleidung anziehen, frommen Ceremonien sich unterwerfen, ist ihm die Erfüllung der unmittelbaren Pflichten, die gewissenhafte Verwaltung des Hauswesens, die umsichtige Leitung der Familie, die sorgfältige Erziehung der Kinder, die treue Verrichtung der Berufsarbeit, die eifrige Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, die weise Lenkung der Staaten *). Die Ehelosigkeit als ein gutes Werk zu behandeln, durch äußere Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft die Seligkeit bedingt werden zu lassen, erscheint ihm sittlich um so verkehrter als die sinnliche Begierde durch erzwungene Enthaltsamkeit in der Regel nur gereizt und genährt wird **). Spottend gedenkt er der

*) A. a. O., 597, b.: Conjugis officium sanctum et Deo gratum est, amare conjugem et studere, ut illi placeat. Hoc fit autem cogitando ea, quae mundi sunt, i. e. domum curando, familiam regendo, alendo prolem, laborare et alia domestica opera exercendo, pro victu et amictu liberorum, deinde servire civibus et parere Magistratibus. Hoc enim sunt mundi et in mundo necessaria.

**) A. a. O., 598, bedient L. sich des bezeichnenden Ausdruckes: virginitas foedae et corruptae carnis.

armen Mädchen, welche wegen ihrer Ehelosigkeitsgelübde sich für Wunder der Kirche hielten, ohne Glauben und ohne Christus im Herzen.

Einen Satz wiederholt aber Luther immer wieder aufs neue, daß das sittliche Leben keinen andern Inhalt haben könne als den Glauben. Die Aechtheit des sittlichen Lebens wird daher an dessen Ursprunge aus dem Glauben erkannt; sie ruht auf gesunder Frömmigkeit; von Haus aus innerlicher Natur, hat sie eigentlich gar keine äußeren Kennzeichen, am allerwenigsten ist sie an geistliche Standesprivilegien gebunden. Trefflich sagt Luther, zur Keuschheit gehöre ein starker, feiner Glaube, der den Geist mit Gewalt über das Fleisch erhebe und dessen Flüsse wie ein Feuer austrockne. „Der Glaube muß die Nieren gürten und halten, sonst ists ungehalten.“ Den Sachen „mit Werken, Fisch essen, wullenen Kleidern helfen wollen, heißt: den Rhein schützen wollen mit einem strohernen Gewehr“ *).

§ 101.

Luthers Depotenzirung der weltlichen Sittlichkeit.

In der bisher dargelegten Ansicht Luthers von dem Inhalte des sittlichen Lebens ist ein Doppeltes zu unterscheiden. Daß er die Sittlichkeit in Eins zusammenfaßt mit der Frömmigkeit und kein Werk als ein sittlich gutes gelten lassen will, das nicht das Siegel lebendig frommer, auf Gott bezogener, Gesinnung an sich trägt, ist ächt protestantisch. Damit ist der künstlich geimpften Moral der römischen Kirche das Verwerfungsurtheil gründlich gesprochen. Jede sittliche Erscheinung muß nach der Gesinnung, aus welcher sie entsprungen ist, beurtheilt werden. Die sittliche Anschauung hat sich auf diesem Standpunkte vertieft; dem gleißenden Schein der Superstition und Heuchelei ist die Verlarvung abgezogen. Daß der Grundsatz von der sittlichen Werthgeltung der Naturordnungen und der sittlichen Werthlosigkeit der kirchlichen Ordnungen als solcher ein kühner war und altehrwürdige Institutionen des herkömmlichen kirchlichen Lebens stürzen mußte, ist nicht zu läugnen. Mit dem Kloster- und Ordens-

*) Erl. A., Bd. 28, 166. (Wider den falschgenannten geistlichen Stand des Papst und der Bischoffen.)

wesen, dem Fasten und den Gelübden, den Wallfahrten und den Prozessionen, den Betäubungen und der gesammten Bußeinrichtung des mittelalterlichen Kirchenthums mußte es in demselben Verhältnisse ein Ende nehmen, als jener Grundsatz sich Bahn brach. Alle Einrichtungen mußten eine neue sittliche Gestalt gewinnen. Aus dem freien Innern, wie sich dasselbe in den ewigen Grundgesetzen der Natur und Weltordnung spiegelt, mußte von nun an das sittliche Handeln entspringen.

Aber in jenem Grundsatze lag auch eine nicht zu übersehende Einseitigkeit. Wie der Glaube für Luther die ausschließliche Bedingung des Heils war, so war er für ihn, wie gezeigt, auch der ausschließliche Inbegriff des sittlichen Lebens. Den Glauben selbst aber betrachtete er lediglich in der religiösen Bedeutung des Wortes, als das Verhältniß des Subjektes zu Gott; nur der religiöse Faktor hatte in dem sittlichen Thun des Menschen für ihn ewigen Werth. Diese Ueberspannung der Frömmigkeit auf Unkosten der Sittlichkeit mußte ihren bedenklichen Einfluß auch auf seine Anschauung von dem Inhalte des sittlichen Lebens äußern. Derselbe zeigt sich namentlich in dem Umstande, daß er innerhalb der Gesammtsumme des sittlichen Lebens keine sittlichen Werthunterschiede anerkennt. Im Grunde hat ihm das Sittliche überhaupt keinen ewigen Werth. Nur was allen sittlichen Handlungen gemeinsam ist, der Glaube, kommt als Inhalt des sittlichen Lebens in Betracht. Mithin gelten die sittlichen Handlungen in ihrem Verhältnisse zu der menschlichen Gemeinschaft alle gleich viel oder gleich wenig. Ob ein Mensch den Acker pflüge, ob er im Weinberg des Herrn arbeite, ob er Korn dresche, ob er das heilige Feuer der Wissenschaft pflege, ob er im Taglohn stehe, ob er sein Leben dem Dienste des Vaterlandes und der Menschheit weihe, es kommt Alles auf dasselbe heraus. Es frägt sich immer nur: ist ein Mensch gläubig? Ob er im Glauben Holz scheite oder den Staat regiere, gleichviel: auf den Glauben kommts an. In sofern ist Luther im Irrthum.

Dagegen ist er gegen einen gangbaren Tadel zu schützen. Es wird ihm vorgeworfen, daß er in seinem Kampfe gegen die kirchliche Enthaltsamkeit dem sinnlichen Triebe unwürdige Zugeständnisse gemacht*). Das ist nicht richtig. Das aber ist wahr, daß sich seine Ansicht über das eigentliche Wesen des sittlichen Lebensinhaltes in Widersprüchen bewegt.

*) Hagen, der Geist der Reformation, Bd. 2, 222.

Auf der einen Seite anerkennt er die geheiligten Rechte der Naturordnung, z. B. die natürliche Berechtigung des Geschlechtstriebes, wie des „Essens, Trinkens, Schlafens und anderer natürlicher Nothdurft". Die gewaltsame und künstliche Unterdrückung eines Naturtriebes erklärt er für unsittlich, weil das Gewissen dadurch befleckt wird und die gemißhandelte Natur sich durch unreine Begierden und noch Schlimmeres rächt *). Er geht zwar in seinen Voraussetzungen von der unwiderstehlichen Gewalt des Naturtriebes zu weit, was wohl auch mit seiner Erbsündenlehre zusammenhängt; aber als ehemaliger Ordensbruder spricht er auch aus persönlicher Erfahrung. Er kennt die Schwäche und Versuchbarkeit der menschlichen Natur, und er weiß, wie viele ihr unterliegen, während nur wenige sie besiegen. Die „innere fortwährende unkeusche Keuschheit" **) gilt ihm mit Recht für eben so sündlich als die vorübergehende äußere Unzucht. Auf der andern Seite hat ihm die in der Erhaltung der Naturordnungen sich bewährende Sittlichkeit doch keinen wahren Werth; denn in seinen Augen hat ja nur der Glaube einen solchen. Er verwirft den Ordensberuf nicht ganz, sondern nur in der Form eines verdienstlichen und durch ein lebenslängliches Gelübde erzwungenen Werkes. Es möchte wohl Jemand „Pfaff, Münch, Nonn" werden, nicht daß er den Stand oder Orden einen Weg zur Seligkeit achtete, oder durch solches Leben gedächte fromm zu werden, Sünde zu büßen, und Gottes Gnade zu erwerben — denn das wäre Christo und seinem Blut zu nahe getreten, damit wäre all sein Verdienst und Ehre vernichtiget, das wäre „die höchste Gotteslaugnung und Lästerung" — sondern in der Erwägung: „dieweil ich ja etwas thun muß auf Erden, so will ich dies Leben annehmen, mich drinnen üben, meinen Leib casteien und meinem Nächsten dienen, gleichwie ein anderer Mensch wirkt auf dem Feld, Garten oder Handwerk, ohn alles Aufsehen oder Ver-

---

*) Erl. A., Bd. 28, 199: Es ist eben so tief eingepflanzt der Natur, Kinder zeugen als essen und trinken . . . Wer nu diesem wehren will und nicht lassen gehen, was Natur will und muß, was thut der anders, denn er will wehren, daß Natur nicht Natur sei, daß Feuer nicht brenne, Wasser nicht netze, der Mensch nicht esse, noch trinke, noch schlafe. Vgl. a. a. O., 11.

**) A. a. O., 12. Vgl. Bd. 51, 8: Denn was hilfts, ob ich kein Weib sehe, höre oder greife, und doch mein Herz voll Weiber steckt, und mit Gedanken Tag und Nacht an Weibern hange und schändlicher Ding denke, denn Jemand thun dürfte? Und was hilfts, ein Maidlin verschließen, daß es kein Mannsbild siehet noch hört und doch sein Herz Tag und Nacht, ohn Unterlaß nach einem Knaben seufzet?

dienst und Güte in Werken" *). Dabei verkennt er nicht, daß eine solche Anschauung von dem Ordensberufe mit dessen längerer Fortdauer nicht verträglich ist. In solch „christlicher" Meinung will Niemand geistlich werden und leben. „Sagen sie nicht fast allesampt: Ei, wenn mein Orden mir nicht sollt mehr gelten, Sünde zu büßen, fromm zu werden und in Himmel zu kommen, denn einem Bauern sein Pflug und einem Schneider sein Fingerhut, was macht ich denn in dem Orden und Priesterstand" **)? Aber doch ists so, meint Luther. Niemand hat gegenwärtig weniger Aussicht in den Himmel zu kommen denn Ordensleute. „Die Welt ist jetzt geistlich, die Geistlichen sind die Welt."

Luther bleibt auch in diesem Falle seiner sittlichen Grundansicht treu. Der Stand eines Geistlichen oder Mönches ist jedenfalls wie der eines Bauers und Schneiders, „frei und unnöthig zu halten zur Seligkeit" ***). Scheint es auch am zweckmäßigsten, „die Klöster wiederum zu bringen in ihr alt, erst, ursprünglich Reformation und Wesen", daß sie christliche Schulen wären, darinnen Knaben und Mädchen in christlicher Zucht, Ehre und Glauben unterrichtet würden — es ist Alles doch im Grunde religiös gleichgültig; auch die natürliche Sittlichkeit gilt als solche nichts vor Gott, hat keinen gottwohlgefälligen Inhalt. Der Glaube gilt Alles.

Diese Grundansicht, daß der Glaube allein den Inhalt des sittlichen Lebens bildet, giebt bei Luther immer wieder den Ausschlag. Er wendet sie auf alle Zustände, insbesondere den ehelichen Stand an. Fehlt es auch nicht an Stellen, wo er die Ehe anscheinend niedrig zu stellen und lediglich als ein Arzneimittel gegen die unerlaubte Befriedigung des Geschlechtstriebes zu betrachten scheint †): so ist er doch eigentlich der Meinung, daß der Glaube in keinem Stande so sehr auf die Probe gestellt wird; darum ist ihm die Ehe eine Schule aller Tugenden ††), und sie gilt ihm als der „allergeistlichste" Stand, „der in Ehren zu halten als ein göttlich edles Geschäfte" †††). „Gräulich" irren die, so die Nonnen aufblasen, daß ihr

*) A. a. O., 5.

**) A. a. O., 6.

***) A. a. O., 8.

†) A. a. O., 57, 273.

††) Opera ed. Jen. IV., 654 a: Tanquam schola omnium virtutum matrimonium.

†††) Bd. 51, 6.

Stand vor Gott herrlicher und besser sei, denn der eheliche. Mit Unrecht hat man etliche Stände geistliche Orden und die Ehe weltlichen Stand genannt, „sondern es sollt umgekehret sein, daß der Ehestand der rechte geistliche Stand hieße, wie er auch ist, und die Orden sollt man die rechten weltlichen Stände heißen, wie sie denn auch sind“ *).

Wie Luther die Begriffe „geistlich“ und „weltlich“ überhaupt verstanden wissen will, das sagt er hier besonders deutlich. „Geistlich“ kann nichts heißen „ohn das inwendig Leben des Glaubens im Herzen, da der Geist regiert. Will daher ein Stand geistlich heißen, so muß etwas Anderes und mehr dazu gehören, denn solch äußerliche Werke und Wesen, nämlich der Glaube im Herzen, welcher ist Geist und macht alles geistlich, was am Menschen ist, beide, auswendig und inwendig“ **). Der eheliche Stand ist von Gott darauf angelegt, daß er zum Glauben zwinget. Und wo nicht Glaube im Ehestand ist, da ists ein schwer elend Wesen, voll Sorge und Angst und Arbeit ***). Darum wird im Ehestande der Glaube geübt und es entstehen darin ächte gute Werke. Aehnlich verhält es sich mit allen anderen menschlichen Berufsarten oder Verrichtungen. Ein Knecht, wenn er Gott fürchtet, führt ein gottselig Leben, hält sich mäßig und züchtig, dienet seinem Nächsten, mistet den Stall aus, giebt den Pferden Futter . . . thut bessere Werke denn kein Carthäuser. Eine Magd thut gute Werke, wenn sie im Glauben ihren Beruf ausrichtet und thut was die Frau heißet, wenn sie das Haus kehret, in der Küche spület und kochet . . das sind viel bessere und köstlichere Werke vor Gott denn eines Carthäusers, der ein hären Hemde an hat, seine Frühstunden hält, des Nachts aufstehet und fünf Stunden singet, kein Fleisch isset. Desgleichen wenn ein Bürger, Bauer seinem Nächsten behüflich ist, ihm dienet, womit er kann, ihn warnet, wenn er siehet, daß er Schaden leiden möchte, ihm hilfet, wo er seiner Hülfe bedarf . . das sind eitel gute, köstliche Werke. Wenn weltliche Obrigkeit die Bösen strafet und die Frommen schützet, wenn die Unterthanen ihrer Obrigkeit unterthan und gehorsam sind und thun solches im Glauben an Christum und in Hoffnung des ewigen

*) A. a. O., 18: Eitel verkehrte Mißbräuche der Wörter haben sie in die Welt bracht und Jedermann das Maul damit geschmieret und verführet, daß geistlich hat müssen weltlich und weltlich hat müssen geistlich heißen.

**) A. a. O., 19.

***) A. a. O., 20. ff.

Lebens, so sind es gute Werke, ob sie schon nicht gleißen ... Wenn man die „Vernunft (d. h. die damalige herrschende kirchliche Meinung) zu Rathe nimmt, so sind eines Knechtes, einer Magd, eines Herrn, einer Frauen, eines Burgermeisters und Richters Werke gemeine, geringe Werke gegen dem, daß ein Carthäuser wachet, fastet, betet, nicht Fleisch isset. Wenn man aber „Gottes Wort" zu Rathe nimmt, so sind aller Carthäuser und Mönche Werke, ob man sie gleich allesammt auf einen Haufen schmelzet, nicht so gut, als einer einigen armen Dienstmagd Werk ... Eine Ehefrau ist eine lebendige Heilige, wenn sie an Christum glaubet, auf die selige Hoffnung und Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi wartet und darnach hingehet und aus demselbigen thut, was einer Ehefrau zuständig ist *).

Tief beklagt es Luther, daß die Kirche jener Zeit das Verständniß für das, was in Wahrheit ein gutes Werk ist, so sehr verloren hat. Die Kirche jener Zeit dachte: „Diese Magd melket die Kühe, dieser Bauer pflüget den Acker: solches sind alles gemeine, geringe Werke, welche auch die Heiden thun; wie können es denn gute Werke sein? Aber dieser wird ein Mönch, jene wird eine Nonne, siehet sauer, zeucht eine Kappe an, trägt ein hären Hemd; darum müssen es gute Werke sein **)". Auch das geplagteste Leben wird durch den Glauben, mit welchem die Hoffnung auf das ewige Leben verbunden ist, veredelt und verklärt. Ob auch der gläubige Christ viel Mühe und Unlust hat in seinem Stande, so hat er doch bei seiner Mühe und Arbeit Freude im Herzen und ein gut Gewissen; denn er weiß, daß sein Werk und Arbeit eitel gute Werke und Gottesdienste sind. „Ist es ein Knecht, so ist er fröhlich und guter Dinge; wenn er ins Holz fähret und auf den Acker reitet, so singt er; ist sein Herr wunderlich, schilt ihn und thut ihm Unrecht, so hat er Geduld und wartet auf ein ander Leben ***)". Alle guten Werke dieser Art hat Gott selbst geboten, nicht der Mensch hat sie willkürlich erfunden. Aber freilich — wahren Werth haben auch diese Werke vor Gott nicht; Gott sieht allein auf den Glauben.

Demzufolge hat Luther die weltliche Sittlichkeit auf der einen Seite wieder in Ehre eingesetzt. Nicht aus der Welt zu fliehen, sondern der Welt zu dienen, sie mit den Kräften und Gaben des Glau-

*) Erl. A., Bd. 19, 352. ff.

**) A. a. O., 355.

***) A. a. O., 357.

bens zu durchdringen, darin besteht nach seiner Ueberzeugung die sittliche Aufgabe des Christen. Das Reich Gottes ist nicht etwas apartes; es vergräbt sich nicht in Kirchen und Klöster und verbirgt sich nicht hinter Meßgewänder und Mönchskutten. Es ist mitten in der Welt und findet in ihren Berufsarten und Beschäftigungen seinen wahrsten und natürlichen Ausdruck. Aber auf der andern Seite ist das Reich Gottes doch eigentlich nicht in der Welt; es ist ein innerliches Glaubensreich und hat lediglich die unsichtbaren Wirkungen des Glaubens zu seinem Inhalte. Hier liegt ein ungelöster Widerspruch in Luthers System. Die dualistische Weltbetrachtung des Katholizismus ist noch nicht völlig von ihm überwunden, Göttliches und Menschliches stehen noch in einem unüberwundenen Gegensatze zu einander. Die kirchliche Sittlichkeit ist seelengefährlich, die natürliche löblich, aber vor Gott werthlos, weil sie nur menschlichen Inhalt hat. Nur der Glaube gilt Luthern als göttlich, nur das Göttliche kam innerhalb der sittlichen Lebensanschauung vor Gott in Betracht; das Menschliche bleibt der dunkle Schatten in Gottes Augen, der lediglich um des göttlichen Glaubenslichtes willen vor Gott Gnade findet. Luther hat daher nicht nur die kirchliche, sondern auch die weltliche Sittlichkeit depotenzirt.

---

§ 102.

Luthers ursprünglicher Sakramentsbegriff.

So lange Luther an seinem ursprünglichen Glaubensbegriffe festhielt und denselben zum Maßstabe für die sittliche Lebenserscheinung machte, so lange war seine Ansicht, daß der Glaube als der ausschließliche Inhalt des sittlichen Lebens zu betrachten sei, wenn auch einer umfassenden sittlichen Weltanschauung hinderlich, doch dem sittlichen Fortschritte des Protestantismus an sich nicht im Wege. Als aber später sein Glaubensbegriff dem katholischen Standpunkt immer mehr sich näherte, bildete sich zugleich in ihm eine sittliche Weltanschauung aus, welche das Wesen des Protestantismus im innersten Punkte verletzte. Es geschah dies in seiner Lehre vom Sakrament.

Ohne Zweifel fällt das Sakrament als äußerer stiftungsgemäßer Vorgang, der von Seiten des Subjektes durch ein kirchliches Thun vollzogen wird, in die Kategorie der kirchlichen Werke. Luthers An-

sicht von dem Werthe auch der guten kirchlichen Werke ist uns bekannt. Sie sind unnöthig und frei; sie bedingen in keiner Hinsicht die Seligkeit, und es darf nicht das geringste Vertrauen auf sie gesetzt werden. Auch die Sakramente wären in Folge hievon „frei und unnöthig", und das Heil der Seele, der Trost der Gewissen, dürfte von dem äußern Gebrauche oder Nichtgebrauche derselben nicht abhängig gemacht werden.

In der That ist dies Luthers wahre und ursprüngliche Meinung vom Sakrament. Das Sakrament als solches bedeutet ihm unendlich wenig. Von dem äußern Zeichen, dem „Sakramente" im eigentlichen Sinne des Wortes, unterscheidet er das Testament, die damit verbundene Verheißung. Die Verheißung kann lediglich angeeignet werden durch den Glauben*). Das Sakrament wird hiernach auf ganz dieselbe Linie mit einem andern kirchlichen Werke gestellt; es gehört zur Erscheinung des kirchlichen Lebens und erhält seinen Inhalt durch den Glauben. Wer der im Sakramente enthaltenen göttlichen Verheißung Glauben schenkt, der empfängt wirklich von demselben eine beseligende Wirkung; er fühlt sich in seinem Verhältnisse zu Gott sittlich erbaut, erquickt, gefördert. Eben darum fällt die Messe als gutes Werk im herkömmlichen Sinn des Wortes dahin. Der gesammte äußere Apparat derselben hat weder religiösen noch sittlichen Werth, und Luther sieht darum in dem Meßkanon und dem ihn begleitenden symbolischen Gepränge eher ein Reizmittel zum Bösen, als ein Heilmittel zum Guten**). Zur würdigen Feier des Sakraments ist daher nicht Noth, viel zu leisten oder mitzubringen, sondern Alles zu glauben und in Empfang zu nehmen. Das sinnbildliche Zeichen (Wasser in der Taufe, Brod und Wein im Abendmahle) ist ohne wesentliche Bedeutung. Es ist lediglich ein Erinnerungsmittel an die göttliche Heilsthatsache***). Der Regenbogen, welchen Gott dem Noah zeigte, die Beschneidung, welche Abra-

*) Opera ed. Jen. (de captiv. babil. eccles.) II., 279 b.: Si promissio est, nullis operibus, nullis viribus, nullis meritis ad eam acceditur, sed sola fide . . . Nec alia via potest homo cum Deo convenire.

**) A. a. O., 280 b: Missam, cum sit aliud nihil quam promissio, hac fide sola adiri et frequentari, sine qua quicquid praeclarum, praeparatorium operum, signorum, gestuum affertur, irritabula sunt impietatis magis quam officia pietatis.

***) Signum aliquod ceu monumentum, ceu memoriale promissionis suae . . .

ham als Bundessiegel empfieng, das trockene oder nasse Fell Gideons u. s. w. sind in Luthers Augen eben so gut Sakramente wie das Wasser in der Taufe, Brod und Wein im Abendmahle. Das Wesentliche in allen derartigen Vorgängen ist das Wort der Verheißung, das Wirksame der Glaube daran; man kann jeden Augenblick im Glauben Messe halten und das Abendmahl feiern im Geist *).

Auf dieser ersten Stufe reformatorischer Anschauungen beklagt Luther es tief, daß die römische Theologie sich nicht an die Verheißung und den Glauben, nicht an das Wesentliche und Wirksame, sondern an das Zeichen, d. h. die Sakramente, gehalten habe. Der Glaube allein ist der Inhalt des Sakraments; von ihm allein kommt im Sakramente das Heil. Schon einige Jahre früher hatte Luther gegen Cajetan sich geäußert, die Sakramente des neuen Bundes seien lediglich „Uebungsmittel des Glaubens" **). Nur der Glaube wird in der heiligen Schrift empfohlen; so verhält es sich auch mit den Sakramenten; wenn wirs glauben, so erlangen wirs. Die Taufe wäscht ab, nicht weil man darin mit Wasser begossen wird, sondern weil mans glaubt, daß sie abwasche ***). Es geschieht im Sakramente gar nichts ohne Glauben †).

Die Folgerungen, welche aus dieser Vorstellungsreihe sich ergeben, liegen nahe. Wozu das Zeichen und dessen äußere Aneignung? Wozu überhaupt das Thun in der sakramentalen Handlung, wenn beide, jenes Zeichen und dieses Thun als solche, ohne religiösen Inhalt sind, wenn keinerlei Heilswirkung davon ausgeht? Luther befindet sich in der größten Verlegenheit, wie er den Gebrauch des sakra-

---

*) A. a. O., 281 a: Ut major vis sita est in verbo quam signo, ita major in testamento quam sacramento. Quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti absque signo seu sacramento . . Ita possum quotidie, imo omni hora, Missam habere, dum quoties voluero, possum verba Christi mihi proponere et fidem meam in illis alere et roborare, hoc est revera spiritualiter manducare et bibere.

**) DeWette I., 157 (vom 14. Okt 1518): Cum sacramenta novae legis juxta magistrum sint in exercitium et actuationem fidei nostrae instituta.

***) Sic et nobis in sacramentis fiet: si credimus, consequimur: si non credimus, in judicium accedimus . . Ecce Baptismus abluit non quia fit, sed quia creditur abluere.

†) Opera, 281 b: Intelligis, non posse ipsum opus esse ullo modo, nec quidquam in ipso fieri, nec alio studio a quoquam tractari, quam sola fide.

mentalen Zeichens rechtfertigen, oder auch nur entschuldigen solle. Eine andere Bedeutung weiß er ihm nicht beizulegen, als daß es zur Veranschaulichung und Vergegenwärtigung des Inhaltes der Verheißung diene, den Glauben also mit Hülfe der Phantasie unterstütze. Das ist die ursprüngliche Auffassung Luthers vom Sakrament.

Man hat zur Entlastung Luthers bemerkt, daß dies die Zeit der negativen Entwicklung seiner Lehre vom Sakrament sei *). Allein in der Schrift vom „babylonischen" Gefängniß, wie in den übrigen demselben reformatorischen Stadium angehörigen Schriften Luthers, ist die Grundansicht eine entschieden positive. Sie hängt aufs genaueste mit der Vorstellung Luthers von dem Verhältnisse der Frömmigkeit zur Sittlichkeit zusammen. Die Sakramente entbehren als äußere kirchliche Werke jedes religiösen Gehaltes, und darum jedes sittlichen Werthes. Hätte Luther in ihnen nicht darüber hinaus noch einen ewigen Inhalt zu entdecken vermocht, so würden sie demselben Verwerfungsurtheil, wie Klöster, Wallfahrten, Heiligendienst u. s. w. verfallen sein. Allein es fand sich in ihnen ein solcher Inhalt. Da „Gottes Wort" in ihnen enthalten ist in der Form der Verheißung, und da Gottes Wort durch den Glauben allein angeeignet werden kann: so sind sie als Mittheilungsorgane des göttlichen Wortes auch Gegenstände für den Glauben; ihr sittlicher Inhalt ist der Glaube an die in ihnen enthaltene göttliche Verheißung. Was sollte nun aber unter solchen Umständen „Leib und Blut Christi" im Sakramente bedeuten? Dasselbe ist das eigentliche „Zeichen", das „Sakrament", ein „kräftigs alleredlist Siegel und Zeichen an und in die Wort gehängt", unter dem Brod und Wein vorhanden. Welche sonderbare Vorstellung! Weil der Mensch mit seinen fünf Sinnen ein „äußerliches" Zeichen haben muß neben den Worten, welches die im Worte enthaltenen geistlichen Dinge bedeutet, damit er durch das Aeußerliche in das Geistliche gezogen werde **), so muß das Siegel des Leibes und Blutes Christi unter Brod und Wein im Abendmahl gegenwärtig sein. Luther fügt hinzu, das irdische und äußerliche Element müsse mit den Augen des Leibes, das geistliche und innerliche mit den Augen des Herzens begriffen werden. Als ob der Leib und das Blut Christi im Abendmahl sinnlich wahrnehmbar

*) Kahnis, die Lehre vom Abendmahle, 307.

**) Erl. A., 27, 148. (Sermon von dem neuen Testament, 1520 noch vor der Abhandlung von der babylonischen Gefängniß geschrieben.)

wäre! Wo bleibt aber die Wirkung und Bedeutung eines unsichtbaren Zeichens?

Unter allen Umständen hat Leib und Blut Christi nach dieser Auffassung eine ganz untergeordnete Bedeutung, und für das Heilsleben gar keine. Wie sehr Luthers Vorstellung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter Brod und Wein im Abendmahle damals ein Nothbehelf war, hat Luther einige Jahre später in seinem Sendschreiben an die Christen zu Straßburg eingestanden *). In dem „Sermon von dem neuen Testament" räumt er offen ein, daß das Zeichen gar wohl auch wegbleiben könnte, daß in dem Testamente alle Genüge liege, da man gar wohl ohne Sakrament, aber nicht ohne Testament selig werden könne **). Mit dem Glauben hab' ich ja Alles; Werke sind „frei und unnöthig"; was soll ich denn das Werk, das mit dem äußern Zeichen vorgeht, vornehmen? Dargereicht kann mir in dem äußern Zeichen nichts werden, was ich im Glauben nicht schon vorher besäße. Der Glaube ist der alleinige Inhalt meines sittlichen Thuns. „Dann der Glaube muß Allis thun. Er ist allein das recht priesterlich Ampt, und lässet auch niemand anders sein". Wer den Glauben hat, besitzt an und für sich schon Alles; wozu soll er denn drauf leiblich das Sakrament und Testament als ein Zeichen alles dessen was er schon hat, noch nehmen? ***)

Auf die letztere Frage ist Luther die Antwort nicht schuldig geblieben. „Möchtest du aber sagen: wo das wahr ist, so mocht ein Iglicher wohl auf dem Feld Meß halten . . . Es mag ein Iglicher wohl ein solchen Glauben auf dem Feld zu Christo haben, ihm sein Gebet, Lob, Noth und Sach opfern und befehlen . .

---

*) De Wette, II., 577 (vom 15. Dez. 1524): Das bekenne ich, wo D. Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte berichten mögen, daß im Sakrament nichts dann Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtunge da erlitten, und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Papstthumb hätte den größten Puff können geben.

**) Erl. A., Bd. 27, 153: Denn ich kann des Sakraments in der Meß täglich nießen, wenn ich nur das Testament, das ist die Wort und Gelübd Christi für mich bilde, und meinen Glauben drinnen weide und stärke . . Denn Sakrament ohn Testament ist das Futter ohn das Kleinod behalten, gar mit ungleicher Hälft und Theilung.

*) A. a. O., 163.

Darzu mag er auch wohl an das Sakrament und Testament gedenken, desselben herzlich begehren, und also geistlich empfahen. Denn wer sein begehret und glaubt, der empfäht es geistlich." Was es denn Noth sei, daß man Messe habe in der Kirchen? „Antwort: es ist wahr, solcher Glaub ist genug, und richtet es Allis aus.." Aber man muß doch an solchen Glauben gedenken, und Gott hat das Sakrament dazu eingesetzt*). Das Sakrament also ein bloßes Erinnerungszeichen! Wie außerordentlich schwach ist aber die letztere Argumentation! Als ob die mündliche Verkündigung des Testamentes nicht auch ein Gedenken an die göttlichen Heilsthatsachen wäre, als ob die göttliche Einsetzung einen andern Zweck haben könnte, als die Heilsmittheilung, die, nach Luther, mit Hülfe des im Glauben angeeigneten Wortes oder Testamentes vollständig statt findet. Ganz folgerichtig sieht sich Luther veranlaßt, die Messe als eine Art von Predigt aufzufassen. „Sie ist eingesetzt, Christum zu predigen und zu loben, sein Leiden und alle seine Gnade und Wohlthat zu preisen, damit wir ihn zu lieben, hoffen, glauben bewegt werden" ... Es ist viel mehr am Wort, denn am Zeichen gelegen. „Denn die Predigt soll nit anders sein denn Vorklärung der Wort Christi: das ist mein Leib u. s. w. Was ist das ganz Evangelium anders, denn eine Vorklärung dieses Testaments?" **). Wie die Predigt zur Erweckung des Glaubens dienen soll, so auch die Messe. Der Glaube ist der Messe rechtes eigenes Werk ***).

Hieraus ergiebt sich von selbst, daß die priesterliche Mitwirkung und Einwirkung beim Sakramente keine Bedeutung hat. „Die Sakrament mag man uns nehmen, versagen und verbieten; aber die Kraft und Gnade der Sakramente mußten sie uns ungebunden und ungenommen lassen, Gott hat nit in ihren Gewalt und Muthwillen, sondern in unsern Glauben gestellet unser Heil und seine Gnade." Darum muß der Christ nur einen „trotzigen Glauben" behalten. „Und wenn das nit will helfen, so laß fahren Sakrament, Altar, Pfaff und Kirchen."

---

*) A. a. O., 165 f.

**) A. a. O., 167.

***) A. a. O., 169: Ein Meß ist wie die andere, und ist kein Unterschied denn am Glauben. Denn wer am allermeisten glaubt, dem ist die Meß am allerbesten, und zum Glauben dienet sie allein, und sonst zu keinem Dinge.

Des göttlichen Wortes und des Glaubens mag die Seele nicht entbehren, „mag aber wohl des Sakraments entbehren"; denn wo der Glaube ist, „wird doch der recht Bischof, Christus, selber speisen geistlich mit demselben Sakrament. Laß dirs nit seltsam sein, ob du dasselbe Jahr nit zum Sakrament gehest" *).

Der handwerksmäßige Mißbrauch, den die römische Kirche mit guten Werken und Sakramenten getrieben hatte, die bloß gewohnheitsmäßige oder gar erzwungene Theilnahme daran, die völlige Unterdrückung alles sittlichen Inhaltes, insbesondere des Glaubens, darin, bestimmte Luthern vor dem Gebrauche des Sakraments geradezu zu warnen. „Der Glaub ist der rechte Gottesdienst", sagt er in seiner Abhandlung von der Beichte (1521); „Alles was nicht aus dem Glauben, ist Sünde. Derhalben ist hie mein treuer Rath, daß ein Christenmensch auf die Fasten und Ostern nit beicht noch zum Sakrament gehe, und denk also: siehe da, dieweil das ein Mensch, der Papst, geboten hat, so will ichs eben drumb nit thun . . . wills aber auf ein andermal thun, da ers nit geboten hat" **). Von hier aus die Schlußfolgerung: „Es sollen alle Sakramente frei sein Jedermann. Wer nit tauft sein will, der laß anstehen. Wer nit will das Sakrament empfahen, hat sein wohl Macht. Also, wer nit beichten will, hat sein auch Macht für Gott" ***). Beten, fasten, beichten, sich zur Meß und zum Sakrament bereiten, das Alles ist lauter „Narrenwerg und Trügerei" ohne das Wort und den Glauben †).

Ein weiterer eigenthümlicher ursprünglicher Gedanke Luthers hätte für seine Sakramentslehre von entscheidender Wichtigkeit werden können. Das Sakrament erschien ihm nämlich als ein Gemeindewerk, so daß wer zum Sakrament gehe, „sein Leid in die Gemeinde lege" ††). Allein Luther gab diesem Gedanken keine Folge. Dagegen hatte er bis zum Ausbruche des Streites mit Carlstadt und den „Schwarmgeistern" an der schon 1519 ausgesprochenen Ueberzeugung festgehalten, daß das Sakrament nach seiner äußeren Erscheinung nichts wei-

---

*) Erl. A., Bd. 20, 207 (Ein Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher Dr. Martin Luthers, 1521).

**) Bd. 27, 362.

***) A. a. O., 343 f.

†) A. a. O., 150.

††) A. a. O., Bd. 29, 32 (Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heil. wahren Leichnams Christi, 1519.

teres als ein „gewisses Zeichen, von Gott selber gegeben," sei, womit versichert werde: Christi Gerechtigkeit sei unsere Gerechtigkeit.

Mit Beziehung auf diese ursprüngliche Sakramentslehre Luthers hat Stahl neulich bemerkt, daß Luther in seinem ersten Anlauf gegen die Lehre vom Sakrament nicht frei von Einseitigkeit sei, ja daß er nahe dahin gehe, den Glauben für das Wesen des Sakraments zu halten, während das Wort Gottes, das den Glauben wirkt, ihm den Hauptbestandtheil des Sakraments bilde *). Wie wir gesehen, so hielt Luther anfänglich lediglich den Glauben für das Wesen des Sakraments, und lediglich das Wort Gottes für dessen eigentlichen Heilsbestandtheil; es ist daher eine schiefe und ungeschichtliche Darstellung, Luthern bloß nahe dahin gelangen zu lassen, eine solche Ansicht zu haben. Die Ansicht Luthers ist aber so wenig unfolgerichtige „Einseitigkeit", daß sie vielmehr die volle Consequenz seines Systems ist. Da die „Werke" nach seiner Voraussetzung in gar keinem nothwendigen Zusammenhange zum Heilsleben stehen, so kann auch das Thun im Sakramente kein schlechthin gefordertes sein, und es bleibt Luthern daher nichts übrig, als alle und jede sakramentale Heilswirkung vom Worte Gottes und vom Glauben herzuleiten. Stahl hat sich sehr bemüht, die ursprüngliche Vorstellung Luthers der späteren kirchlichen orthodox- lutherischen Sakramentslehre anzunähern. Umsonst! Das „Zeichen" oder „Sakrament" ist Luthern auf dem Standpunkte seiner ursprünglichen Sakramentslehre theils Sinnbild, theils Pfand, d. h. ungefähr das, wofür es nach reformirter Anschauung heute noch gilt. Mit Stahl annehmen, daß Luther damals in den Zeichen „wirkliche göttliche Gewährungen" erkannt habe, heißt den Reformator aufs unglücklichste mißdeuten. Im Glauben — Luther versichert das einmal um das andere — hat der Christ Alles; durch den Glauben gewährt ihm Gott Alles, und das Zeichen oder „Sakrament" ist nur ein äußeres leibliches Siegel dafür, daß Gott ihm Alles durch den Glauben im Testamente bereits gewährt habe **).

*) Die Lutherische Kirche, 152.

**) Das Sakrament habe, meint Stahl a. a. O., bei Luther seine glaubenerweckende Macht durch die Wundermacht des göttlichen Wortes, das hier in concentrirter Kraft die Menschen ergreife, und durch die Wundermacht einer göttlichen, übernatürlichen That, die es als Zeichen begleite. Moderne Naturphilosophie, die Luthern aufgeimpft werden will. Das Sakrament ist bei Luther während seiner ersten Periode gar keine Macht, sondern ein Zeichen, das lediglich bedeutet, was als Macht im Worte Gottes und Glauben ist. „Leib und Blut unter Brod und Wein" ist ein äuße-

Darum ist Luthern das Sakrament ein bloßer „Anhang“ zu Wort und Glauben, mit dem er sich auf seinem prinzipiellen Standpunkte in großer Verlegenheit befindet. Er räumt mit schätzenswerther Ehrlichkeit zu öftern Malen ein, daß das Sakrament als solches kein Heilsbedürfniß sei. Und wie könnte auch noch von der ausschließlichen Rechtfertigung durch den Glauben die Rede sein, wenn das Sakrament als äußeres Werk die Seligkeit des Christen bedingte?*)

Wie löst doch im Lichte der geschichtlichen Thatsachen die doktrinäre Vermuthung, wornach es zur ursprünglichen grundsätzlichen Eigenthümlichkeit des lutherischen Protestantismus gehören soll, daß derselbe an Gnadenspendung durch sinnliche Mittel und Werkzeuge glaubt und Trost daraus schöpft, sich in Wind und Nebel auf **). Umgekehrt bekämpft Luther die ersten fünf Jahre seiner reformatorischen Thätigkeit hindurch mit beinahe übermenschlichem Eifer die katholische Vorstellung, daß das Heil an sinnliche (natürliche), oder an menschliche, überhaupt kreatürliche, Werkzeuge irgendwie gebunden sei. Keinen größern Irrthum giebt es in seinen Augen, als von endlichen Dingen das Heil entgegennehmen und aus ihnen Trost schöpfen zu wollen. Der Glaube ist Luthern ein unmittelbares Gewissensverhältniß zu Gott allein, und daher die entscheidende Dignität, die er ihm für die Heilsgewißheit und das Heilsleben beilegt. Alle kreatürlichen Dinge gelten als solche Luthern nichts: auch die besten Werke sind „frei und unnöthig“. Sein Irrthum ist ein einseitiger, mystisch-katholischer Supranaturalismus und Spiritualismus; sein Mißgriff

---

res Pfand zur Stärkung des Glaubens, aber nicht eine „übernatürliche That Gottes“! Wenn Stahl behauptet, nach Luther wäre „der Glaube außer dem Sakrament nicht möglich“, so hat Luther gerade das Gegentheil hievon gesagt, nämlich: man könne das Sakrament auch geistlich genießen. In der Regel kommt ja der Glaube überhaupt lediglich aus der Predigt. Daß „in etlichen bekannten Orten“ das leibliche Sakrament vorkommt, das sieht Luther als Erinnerungsmittel an; aber die Predigt war ihm in dieser Beziehung unendlich wichtiger. Leib und Blut Christi im Sakrament war ihm nicht die Realität des Sakramentes, wie Stahl irrig darstellt; das Testament des Wortes und der Glaube daran waren ihm die Realität. Leib und Blut im Sakrament sind ihm nur Zeichen des am Kreuze gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes. Sie wirken im Sakramente lediglich als Erinnerungszeichen.

*) Für die Behauptung Stahls, a. a. O., 155, das Sakrament erscheine bei Luther schon auf dieser seiner ersten Stufe „als ein Mittelpunkt im Evangelium“, haben wir kein Verständniß, am allerwenigsten nach den Einräumungen Stahls, 152.

**) Stahl, a. a. O., 67 ff.

ist die Ueberschätzung der Frömmigkeit auf Unkosten der Sittlichkeit. Wenn er die Sakramente während seiner ersten Periode nicht ganz fallen gelassen hat, so hat ihn hieran nicht die Folgerichtigkeit seines Standpunktes, sondern nur die Autorität der Stiftung und die Ehrfurcht vor dem kirchlichen Herkommen gehindert.

---

§ 103.

Der Umschwung in Luthers Sakramentslehre.

Ein Umschwung in Luthers Sakramentslehre wurde zunächst durch die Besorgnisse vor den Ueberstürzungen der wittenbergischen Neuerer bewirkt. Aber auch jetzt hielt er die Unterscheidung zwischen „äußerlicher und innerlicher (geistlicher) Empfahung des Sakraments" noch fest. Die äußere bedeutet nichts, macht keine Christen, ist kein gut Werk. Nur die innere thut das; denn sie geschieht im Glauben*). Auch jetzt findet sich noch die Vorstellung, daß das Zeichen, „da Leib und Blut Christi drin", lediglich eine „Versicherung" und „Bekräftigung" unseres Glaubens, von dem allein das Heil kommt, sein soll. Dabei bewegt sich aber Luther unverkennbar in einem auffallenden Widerspruche. Nur wer den Glauben hat, ist ihm geschickt das Sakrament zu empfangen. Gleichwohl soll dieser bereits vorhandene Glaube erst noch „versichert" und „bekräftigt" werden durch das von außen hinzukommende „Sakrament". Der Glaube, welcher göttlicher Natur ist, soll versichert werden durch das Sakrament, das irdischer Natur ist; der Glaube, der dem Menschen alles gewährt, soll erst recht werden durch das Sakrament, das ihm nichts gewähren kann. Im Grunde kann doch vom Glaubensstandpunkte Luthers aus das Sakrament nur für die Schwachen, die ihres Glaubens nicht wahrhaft gewiß sind, und eines äußeren Stützmittels für ihn bedürfen, ein wesentliches Bedürfniß sein; wie denn Luther auch bemerkt, dasselbe sei am bequemsten und nützlichsten den betrübten, verzagten, bekümmerten, blöden Gewissen**). Auch nach dem Streit mit Carlstadt erklärte Luther noch

---

*) Erl. A., B. 28, 240 (Acht Sermone, gepredigt zu Wittenberg): Ohne den Glauben ist die äußerliche Empfahung dieses Sakrament nichts ... Im Glauben stehet die Christenheit, die an kein äußerlich Werk gebunden ist, noch gebunden sein will. A. a. O., 242: Dem, der in einem solchen Glauben stehet, der gehört hieher, und nimmt dieß Sakrament würdig, zu einer Sicherung und Wahrzeichen, daß er göttlicher Zusage und Versprechung gewiß sei.

**) A. a. O., 244.

in seiner Schrift „von beider Gestalt des Sakraments," es liege tausendmal mehr an den Worten, denn an den Gestalten des Sakraments; ohne die Worte sei das Sakrament gar nicht Sakrament, sondern ein Spott vor Gott *). Auch damals noch erklärte er alle äußere Dinge, „es sei Essen, Trinken, Kleider, Beten, Fasten, Klöster, Sakrament und wie es heißen mag," als frei; einen Zwang, ja auch nur eine Pflicht, sie zu gebrauchen, räumte er nicht ein**). Das Sakrament ist ihm auch damals noch dazu bestimmt, eine sittliche Wirkung in der Gemeinde hervorzubringen, und wer in sich findet, daß er noch voll Untreu, Haß, Geizes, Zorns, Unglaubens steckt, der soll ganz davon bleiben, bis er ein anderer Mensch geworden, und sich nicht durch des Papstes Gesetz, noch durch die Macht der Gewohnheit dazu treiben lassen, wie denn Luther darin, daß, wo jetzt tausend, künftig kaum hundert zum Sakrament giengen, ein Merkmal sittlicher Förderung des Gemeindelebens erblicken würde***).

So sehr nun Luther mit solchen Außerungen noch auf seinem ursprünglichen Standpunkte zu stehen scheint, so muß dennoch schon im Jahr 1522 eine Umwandlung in seiner Sakramentslehre sich zu vollziehen begonnen haben. Das beweist vor Allem seine gegen die böhmischen Brüder gerichtete Schrift „vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi", 1523. Hätte er vor Kurzem noch Vieles darum gegeben, wenn er von der Vorstellung der leiblichen Gegenwart Christi im Sakramente hätte befreit werden können, so fühlt er sich jetzt umgekehrt gegenüber einer von den böhmischen Waldensern im Druck veröffentlichten Streitschrift gegen jene Gegenwart zu dem öffentlichen Zeugnisse veranlaßt, daß Christus wahrhaftig mit seinem Fleisch und Blut unter dem Sakrament sei, wie er von Maria geboren und am heiligen Kreuz gehangen ist†).

---

*) A. a. O., 305.

**) A. a. O., 313. f.

***) A. a. O., 315: Darumb ist kein Rath übrig, denn das Evangelium predigen und die Leut vom Sakrament und allen äußerlichen Stucken wenden, bis sie sich Christen fühlen und beweisen, und von ihnen selbs zuerst zum Glauben, zur Liebe und darnach zum äußerlichen Sakrament und deßgleichen bringen.

†) A. a. O., 389. Die Lesart „er" statt „es" ist unstreitig die allein richtige. Sehr beachtenswerth ist obige Stelle, weil Luther hiernach im Jahr 1523 noch nicht die Gegenwart des verklärten, sondern, in Uebereinstimmung mit der gesammten kirchlichen Tradition, die Gegenwart des gekreuzigten Leibes Christi im Abendmahl voraussetzte.

Zwar versäumt er nicht, diesem Zeugnisse sofort die Erklärung beizufügen, daß am Sakrament das Fürnehmste und Hauptstück die Stiftungsworte seien. „An diesen Worten liegt es ganz und gar. Es sind Wort des Lebens und der Seligkeit, daß, wer daran gläubt, dem sind durch solchen Glauben alle Sünd vergeben . . Es ist unaussprechlich, wie groß und mächtig diese Wort sind; denn sie die Summa sind des ganzen Evangelii. Darumb weit mehr an diesen Worten gelegen ist denn an dem Sakrament selbs, und ein Christen sich auch gewöhnen soll, vielmehr auf diese Wort achten, denn auf das Sakrament *)".

Die Folge des überwiegenden Vertrauens auf das Sakrament in der katholischen Kirche war nach Luther, daß der Glaube gefallen und ein bloßes äußerliches Werk ohne Glauben aus dem Sakramente geworden. Man muß die Leute von dem Sakrament wieder auf die Worte führen. Auch hier noch eine Erneuerung der in früherer Zeit oft ertheilten Versicherung der Entbehrlichkeit des Sakraments: „Es ist ja wahr, daß du ohn das Sakrament leben, fromm und selig werden kannst; aber ohn das Wort kannst du nicht leben, fromm noch selig werden, ob du gleich des Tags nicht allein dreimal, sondern auch alle Stund dreimal das Sakrament empfiengst **)."

Das Sakrament als solches nimmt noch immer die frühere untergeordnete Stellung ein; es ist zur Erlangung des Heilslebens nicht erforderlich; der Glaube thut, das Wort ist noch immer Alles im Sakramente; Leib und Blut des am Kreuz gestorbenen Christus ist lediglich da, um als äußeres Pfand und Kräftigungsmittel des innerlich schon vorhandenen, ausschließlich alles Heil bewirkenden, Glaubens zu dienen.

Allein trotz alledem macht Luther schon hier einen heftigen Ausfall auf „etliche" die dafür gehalten, „es sei schlecht Brod und Wein im Sakrament und nicht mehr davon gehalten, denn das Brod bedeute den Leib und der Wein bedeute das Blut Christi". Seine eigenen bisherigen Zweifel und Bedenken in Betreff der von den Böhmen angefochtenen leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament werden mit Gewalt niedergeschlagen. Wozu ein solches Wunder, frägt die Vernunft. „Laß Vernunft und Witz fahren, die sich beküm-

*) A. a. O., 391.
**) A. a. O., 392.

mert vergeblich, wie Fleisch und Blut da sein möge". Luthers Glaubensbegriff ist bereits ein anderer geworden. Den Worten glauben, die in ihnen enthaltene Aussage nicht bezweifeln, das ist jetzt die Hauptsache. Der leibliche Christus im Sakrament ist unzweifelhaft da; es ist Sünde wider den Glauben, an seiner Gegenwart zu zweifeln. Gleichwohl bedeutet sie in Wirklichkeit Luthern noch immer nichts. Man bekümmert sich vergeblich, was sein Fleisch und Blut da solle. Nur weil da geschrieben steht (nach Luthers Exegese), sein Fleisch und Blut sei im Sakrament, so muß mans auch glauben und Vernunft und Witz (Verstand) fahren lassen! Wie hieraus erhellt, so ist der Glaube Luthern auch jetzt noch der Inhalt des Sakraments, allein er ist ihm nicht mehr eine ethische Kraft, sondern eine dogmatische Vorstellung.

Die Annahme, daß der Glaube ausschließlicher Inhalt des Sakraments und das Sakrament ohne Glauben nicht nur nicht nützlich, sondern schädlich sei, hätte nun folgerichtig auf die Verwerfung der Kindertaufe führen müssen. Auch hier griff Luther aus Rücksicht auf die Stiftung und Ehrfurcht vor dem Herkommen zu einem Nothbehelfe, und stellte den bedenklichen Satz auf, daß unmündige Kinder Glauben haben. Die Depotenzirung des Glaubens, und damit des sittlichen Lebensinhaltes selbst, zeigt sich bei Luther nirgends in so hohem Grade wie in seinen Ausführungen über den angeblichen Glauben der unmündigen Kinder. Hatte er schon früher in einem Schreiben an Melanchthon zwischen den zwei gleich monströsen Vorstellungen hin- und hergeschwankt, daß entweder in den unmündigen Täuflingen ein von der Kirche eingegossener, oder ein dieselbe stellvertretender Glaube anzunehmen sei *), so entschied er sich jetzt für eine Combination von eingegossenem und stellvertretendem Glauben **), blieb aber seinem Grundsatze treu, daß der Glaube der ausschließliche sittliche Inhalt des Sakramentes sei ***).

---

*) DeWette II, 126 f. Er entschied: Nihil est reliquum prorsus nisi fides aliena, quam si statuere non possumus, nihil disputandum est, sed simpliciter damnandus baptismus parvulorum.

**) Erl. A., Bd. 28, 416: Darumb achten wir, die jungen Kinder werden durch der Kirchen Glauben und Gebet vom Unglauben und Teufel gereinigt, und mit dem Glauben begabt.

***) A. a. O.: Es wäre besser, gar überall kein Kind täufen, denn ohne Glauben täufen . . denn die Sakrament sollen und können ohn Glauben nicht empfangen werden . . . Wir . . halten daß zuvor oder je zugleich Glaub da sein muß, wenn

Daß der Glaube sich, trotz angeblicher Abweichung von reiner Lehre und schriftgemäßem Sakrament, im sittlichen Leben bewähren kann, dafür stellt Luther den böhmischen Brüdern das glänzendste Zeugniß aus, wenn er an sie schreibt, wie er von ihnen höre, daß „von Gottes Gnaden bei ihnen sei so ein feiner, züchtiger, äußerlicher Wandel, daß man nicht so schwelget, frißt und säuft, flucht und schwört, pranget und öffentlich übel thut, wie bei uns . . und nicht solch müßige Fräßlinge und Bauchlinge habt, wie wir . . . denn wir, die wir mitten in Sodoma, Gomorra und Babylonia wohnen, nicht sehen, wie wir möchten einen solchen feinen, züchtigen Wandel auswendig anrichten". Im Gegensatz zu dem reinen Wandel der böhmischen Brüder konnte Luther von seinen rechtlehrigen Kirchengenossen freilich größere Dinge rühmen. „So haben wir doch ja die rechte, lautere Lehre des Evangelii als einen hellen Lichtstern mitten unter diesem verkehrten und unschlachtigen Geschlecht der Finsterniß" *).

---

§ 104.

Die Sakramentslehre Luthers als Werklehre.

Bis dahin hatte Luther den letzten Schritt zur Umwandlung der Sakramentslehre in eine katholisirende Werklehre noch immer nicht gethan; so eifrig er sich für die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament verwendet, er hatte gleichwohl den Glauben an das Stiftungswort als die alleinige Substanz desselben bezeichnet: das Sakrament als solches hatte ihm weder tieferen religiösen Inhalt, noch höhere sittliche Bedeutung. Es liegt auch auf der Hand, daß er nur mit Verläugnung seiner Grundüberzeugung von der ausschließlichen Bedingtheit des Heils durch einen subjektiven Vorgang, nur durch Annäherung an die katholische Werk- und Sakramentslehre, dem Sakramente als solchem einen religiös-sittlichen Inhalt und eine Bedeutung für das Heilsleben zuschreiben konnte. Er hat sich vor jener Annäherung nicht gescheut. In seiner Schrift wider die „himmlischen Propheten" (1525)

---

man täuft, oder ein lauter Spott göttlicher Majestät daraus werde, als die da gegenwärtig sei und Gnade anbiete und niemand nehme sie an.

*) A. a. O., 421.

erinnert er zwar noch jeden Leser, daß „wir (in der Sakramentslehre) nicht von hohen Sachen, sondern von den allergeringsten handeln und wissen, daß der Teufel gern wollte solche geringe Stück hoch aufmutzen und der Leute Augen auf sich ziehen, auf daß sie die rechten fürnehmsten Stucken aus der Acht lassen" *). Das Sakrament als solches gilt ihm immer noch als eine Kleinigkeit. Wer daran zweifelt, dem räth er an, derweil ohn Sakrament zu bleiben und sich sonst im Wort Gottes, im Glauben und der Liebe, den fürnehmsten Stücken zu üben. „Du bist nicht verdammt, ob du ohn das Sakrament bleibst **); auf den Namen Sakrament kommt es Luthern gar nicht an; nur weil Carlstadt den Namen als unbiblisch verwirft, will es Luther zum Trotz ein Sakrament heißen, da es frei steht, ihm diesen Namen zu geben ***).

Dagegen kämpft nun Luther mit wachsender Leidenschaft für die leibliche Gegenwart Christi im Sakramente. Wozu dieser Kampf für ein inhaltsleeres Sinnbild, ein äußerliches Hülfsmittel der Schwachen und Blöden im Glauben? Das Wort hats ja allein; der Glaube thuts allein; wo der Glaube an das Evangelium, da ist Christus mit allen seinen Heilsgütern. Ist Christus im Glauben wirklich und ganz gegenwärtig, wozu noch diese ausnahmsweise sakramentale Gegenwart?

Hier ist die Stelle, an welcher Luther von dem Mittelpunkte, auf welchem seine ganze reformatorische Ueberzeugung ruhte, abwich und das unumwundenste Zugeständniß an den römischen Katholizismus machte. Zur nicht geringen Ueberraschung für die mit seiner Grundüberzeugung Vertrauten stellt er mit einem Male die Behauptung auf, daß es eine zwiefache Art der Theilnahme an Christi Leib gebe, eine geistliche und eine leibliche †). Was kann das heißen, als es gebe auch noch einen andern Weg, um in die beseligende Gemeinschaft mit der Person Christi zu treten, als den Weg des Glaubens? Wenn Luther, wie er behauptet, durch exegetische Entdeckungen auf diese Ansicht geführt worden war, dann war es vom biblischen Standpunkte aus um sein Glaubensprinzip geschehen. Dann mußte er aufhören zu betheuern, der Glaube allein sei der entscheidende Faktor im christlichen

*) Erl. A., Bd. 29, 141.

**) A. a. O., 207.

***) A. a. O., 218.

†) A. a. O., 249: Man kann Christus Leib nicht anders theilhaftig werden, ohn auf die zwo Weise, geistlich oder leiblich.

Heilsleben und dessen ausschließliche sittliche Substanz. Dann war die äußere Handlung des Essens und Trinkens im Sakramente des Abendmahls als solche heilskräftig oder heilsschädlich; das opus operatum der römischen Kirche war wieder gültig. Dann gab es gute Werke an sich, und ein solches war der Sakramentsgenuß. Man kann Luthern gelten lassen, daß der Leib Christi im Brod sei; allein, wenn der Glaube allein Christus anzueignen vermag, so nützt es nichts, daß Christus im Brod ist. Der Glaube geht nicht aufs Brod, nicht aufs Essen, nicht auf ein Werk irgend einer Art, wie Luther so oft und so beredt auseinandergesetzt hat — er hat lediglich das Göttliche und Ewige zu seinem Gegenstande. Christi Leib im Brode: das mag dem blöden Glauben als sinnliches Pfand einer übersinnlichen Gabe erscheinen; dem festen, ganzen, zuversichtlichen Glauben bedeutet der Leib Christi im Brode gar nichts, weil dieser Glaube nie und nimmer an sinnlichen und kreatürlichen Gegenständen haftet.

Die exegetische Frage ist daher, wie schon früher bemerkt, im Abendmahlsstreite mit der dogmatischen nicht zu verwechseln. Die erstere ist die untergeordnete; über die Auslegung der Distributionsworte kann man auf dem Boden der reformatorischen Prinzipien streiten; die letztere ist die entscheidende. Ueber die ausschließliche Heilskraft des Glaubens kann man nicht streiten, wenn man den lutherischen Standpunkt nicht aufgeben will. Ist der Glaube das alleinige Organ, welches Christum und dessen Heilsgüter anzueignen vermag, so giebt es kein anderes Mittel, in den Heilsbesitz zu gelangen, als zu glauben. Kann man Christum und die Heilsgüter auch durch eine äußere Handlung, z. B. durch Essen einer Hostie und Trinken aus dem Abendmahlskelche, erwerben, so ist der Lehrsatz von der ausschließlichen Rechtfertigung durch den Glauben bedeutungslos, und wenn man sich der particula exclusiva doch noch bedient, so wird mit ihr ein leichtfertiges Spiel getrieben.

Luther ist von der Centralwahrheit, daß das Heil lediglich durch das innere und ewige Verhältniß des Subjektes zu Gott bedingt sei, dergestalt durchdrungen, daß er auch noch in der Schrift gegen die „himmlischen Propheten" ausruft: „Das ist aber unsere Lehre, daß Brod und Wein nichts helfe, ja auch der Leib und Blut im Brod und Wein nichts helfe *)". Das Wort, also nicht

*) A. a. O., 284.

das Brod, theilts aus. Wenn er im Abendmahl durchs Wort ausgetheilt werden läßt, was Christus am Kreuz erworben hat, so geschieht jedoch ganz dasselbe täglich auch im Evangelio, wo es gepredigt wird*), und was im Abendmahl und in der Predigt so durchs Wort ausgetheilt wird, ist doch wahrhaftig nicht eine leibliche Substanz, sondern eine geistliche Wahrheit, die Kunde von einer tröstlichen Heilsthatsache. Wenn Luther von einem Wort im Sakrament redet, so begeht er damit eine Verwechslung; denn — nach seiner Voraussetzung — ist Christi Leib, nicht aber Christi Stiftungswort, im Sakrament, d. h. im äußeren Zeichen. Ueberhaupt ist die Vorstellung von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle an diesem Punkte der lutherischen Sakramentslehre noch eine sehr unklare. Der am Kreuz für uns dahingegebene Leib soll im Sakramente, d. h. im äußeren Zeichen, sein: das war Luthers bisherige Meinung. Er macht aber nicht den entferntesten Versuch darzuthun, daß, was im Abendmahl durch das Wort ausgetheilt wird, ein anderes Heilsgut ist und mehr Heilskraft hat, als was in der Predigt durch das Wort ausgetheilt wird. Und je mehr er versichert, daß Christus allenthalben sonst ebenso gut leiblich gegenwärtig sei, als im Sakrament**), um so berechtigter wird die Frage: wozu er auch noch im Sakrament nicht bloß durch den Glauben, sondern durch ein äußeres Werk, durch mündliches Essen, angeeignet werden müsse?

§ 105.

Das magische Element in der Sakramentslehre Luthers.

Wir können uns nunmehr kurz fassen. Auch noch in der Schrift „wider die Schwarmgeister" vom Jahr 1527 gilt das Lehrstück von den Sakramenten Luthern für das „geringste"***); er war noch weit entfernt von dem Standpunkte Stahls, der in diesem Lehrstück den Mittelpunkt des Evangeliums erblickt. Aber die leidenschaftliche Par-

*) A. a. O., 286.

**) A. a. O., 294: Daraus folget nu nicht, daß Christus im Sakrament sei als an eine Stätte gebunden, hie oder da; sondern er sampt seinem Sakrament frei an allen Orten ist oder sein mag ... denn im Evangelio ist Christus auch gegenwärtig und muß doch ja mündlich und leiblich in Stätten und Oertern sein.

***) Erl. A., Bd., 30, 19.

teinahme für dieses „geringste" Stück, das nach Luthers ursprünglicher Ansicht mit dem Heilsleben in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht, kennt bereits keine Grenzen mehr. Am bittersten wird Luther natürlich dann, wenn seine Gegner auf den Nachweis dringen, daß die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament dem christlichen Heilsleben „nütze"? Wenn der Glaube an das Wort es allein thut — was nützt dann der Genuß einer leiblichen Substanz: das ist die immer wiederkehrende Frage der Schweizer. In Noth und Drang bleibt Luthern kein anderer Ausweg übrig, als sich auf die altkatholische magische Vorstellung zurückzuziehen, wornach die mündliche Aufnahme des Leibes Christi in den menschlichen Leib diesem Verklärungsstoffe zuführt*). Luther gab aber zugleich die herkömmliche exegetisch allein richtige Ansicht auf, daß in den Stiftungsworten von dem gekreuzigten Leibe die Rede sei. Subjekt der Stiftungsworte ward ihm der zum Himmel erhöhte verklärte Leib. Von jetzt an war in Luther der protestantische Vorstellungskreis durchbrochen. Der Glaube wirkte das Heil jetzt nur noch in Verbindung mit dem sakramentalen Genusse. Er that es also nicht mehr allein; das Werk und zwar eine ausschließlich leibliche Verrichtung wirkte zu einem innern geistlichen Vorgange mit. Der Glaube war jetzt auch nicht mehr der ausschließliche Inhalt des sittlichen Lebens. Das Werk des Sakramentsgenusses war nicht mehr frei und unnöthig; es erhielt seinen sittlichen Werth nicht mehr lediglich von der Glaubensgesinnung, welche sich darin offenbarte; es war ein zum Heile nothwendiges Geschäft; denn „diese Speise wandelt den, der sie isset, in sich und macht ihn ihr sich selbs gleich, geistlich, lebendig und ewig, wie er ist**)."

Gleichwohl hatte Luther auch mit diesem Hülfssatze aus der Rüstkammer paganisirender mittelalterlicher Theologie die gegnerische Frage: wozu der Leib Christi im Sakramente nütze, noch nicht beantwortet. Schrieb er doch noch immer dieselbe Wirkung, die er im Sakramente dem mündlichen gläubigen Genusse des Leibes Christi zu-

*) A. a. O., 94.

**) A. a. O., 101: In diesem Essen gehets also zu . . als wenn der Wolf ein Schaf fräße, und das Schaf wäre eine so starke Speise, daß es den Wolf verwandelt und macht ein Schaf draus. Also wir, so wir Christus Fleisch essen, leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt, und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen, geistliche, heilige, lebendige Menschen macht.

schrieb, in der Predigt dem geistlichen gläubigen Genusse zu*). Julius Müller hat richtig bemerkt, daß bis zum heutigen Tage es der lutherischen Theologie nicht gelungen ist, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sakramente von dem im Glauben angeeigneten Wort sich unterscheiden sollen**). Stahl sieht sich auch zu dem Zugeständnisse genöthigt, daß wenn dem also wäre, daß die lutherische Theologie den Sakramenten keine eigenthümliche Wirkung, keine unterscheidende Bedeutung zuschreiben könnte, der lutherische Eifer des Zeugnisses gegen die „Sakramentsläugnung" und die Einschärfung des Gebrauchs der Sakramente viel Lärmen um nichts wäre! Er selbst ruft aus: „Wozu diese Institute, die bloß zum Zankapfel in der Christenheit wurden, wenn sie doch nichts leisten als das im Glauben angeeignete Wort***)"?

In der Absicht, nachträglich Luthern in diesem Punkte zu verbessern, behauptet Stahl, daß nur die Sakramente der Taufe und des Abendmahls, und nicht das im Glauben angeeignete Wort, Sündenvergebung, Wiedergeburt, Leib und Blut Christi geben. Das Wort ist nach Stahl nur eine „Aufforderung an den Menschen, die Sakramente sind Gewährung Gottes, das Wort nur Verheißung, die Sakramente sind Erfüllung der Verheißung†)", das Wort also nur Gesetz, das Sakrament erst Evangelium. Bei Luther heißt es: der Glaube an das Wort hat Alles, thut Alles, giebt Alles; bei Stahl heißt es: das Sakrament hat Alles, thut Alles, giebt Alles. Der Glaube wird von Stahl zur bloßen „Vorbedingung" für die segensreiche Wirkung der Sakramente herabgeschwächt; er ist lediglich eine subjektive Form, die Sakramente sind das objektive Wesen des Heils. Wenn Stahl gleichwohl behauptet, daß der Glaube den Menschen retten könne ohne die Sakramente, für den Fall, daß ohne des Menschen Schuld die Gabe des Sakraments von demselben nicht in Empfang genommen werden kann, so ist das, ähnlich wie nach dem katholischen Dogma, nur durch ein schlechthiniges göttliches Ausnahmswunder möglich. Nicht

*) A. a. O., 101 f.: Es gehe in den Mund oder Herz, so ists derselbige Leib. Wenn sie können schlecht Brod und Wein essen und trinken ohn Schaden, weil sie auch geistlich daneben Christus Leib und Blut essen, sollten sie uns ja auch zugeben, daß unschädlich wäre, Christus Fleisch leiblich essen neben dem geistlichen Essen.

**) Die evangelische Union, 290.

***) Die lutherische Kirche, 150.

†) A. a. O., 160.

der Glaube macht nach Stahl selig, sondern die sakramentale Gabe, das Wunder. Das Sakrament ist nach Stahl eine „schöpferische That Gottes*);" die schöpferischen Thaten Gottes in der Weltregierung und Heilsgeschichte verschwinden vor den angeblich göttlichen Schöpferthaten in todten Naturelementen; das göttliche Leben in der Gemeinde, das vom heiligen Geiste ausgeht, bedeutet nichts gegen das angebliche göttliche Leben, welches Elemente wirken sollen, von denen Christus gesagt hat: das Fleisch ist nichts nütze! Von einem Anklange an solche moderne theologische Schwindeleien findet sich bei Luther keine Spur. Das Wort ist ihm stets unendlich höher als der Leib, er betrachtet nur das Wort als den adäquaten Träger des h. Geistes; das Sakrament bleibt ihm das „allergeringste Stück, ein äußeres, dem schwachen Glauben nachhelfendes Zeichen". Es wirkt nach seiner ursprünglichen Vorstellung nicht das Heil, sondern unterstützt nur mit sinnlichen Mitteln das Heilsverlangen. Bis aufs Blut gedrängt, behauptet Luther erst in der Folge, das Sakrament wirke das Heil leiblich durch Verklärung der groben Stoffe der diesseitigen Körperlichkeit. Da jedoch Christus im Wort dasselbe, ja noch mehr als das Sakrament wirkt, und zwar geistlich und leiblich: so hat Luther nicht einmal einen ernstlichen Versuch gemacht, eine eigenthümliche Wirkung des Sakraments auf das Zustandekommen des Heilslebens nachzuweisen. Unwillkürlich drängt sich daher immer wieder die verwundernde Frage auf: wozu so viel Lärmen um nichts? Die erste Veranlassung dazu liegt bei Luther nicht in einer Ueberschätzung des irdischen Sakraments auf Unkosten des göttlichen Testaments, nicht in der Vorstellung, daß kreatürliche Mittelursachen Träger göttlicher Vollmachten, Gefäße, Werkzeuge, Leiter göttlicher Heilswirkung zu sein bestimmt seien**), das sind romantisch katholische Anschauungen, die Luther mit dem tiefsten Ernste und dem glühendsten Eifer bekämpfte. Wo ein System, trotz aller Widersprüche im Einzelnen, wie das seine so ganz von dem Grundgedanken beherrscht ist, daß der Glaube Alles wirke, daß neben dem Glauben alles sittliche Thun in nichts verschwinde, daß der Glaube den alleinigen Inhalt des sittlichen Lebens bilde: da ist es zur Unmöglichkeit geworden, eine äußere Handlung, die unter die „allergeringsten Stücke" im Kreise der Heilswahrheiten gezählt wird, in den Mittelpunkt des Systems zu stellen. Luther hat es auch nie-

*) A. a. O., 162.

**) Stahl a. a. O., 31.

mals gethan. Wenn er dennoch so viel Geschrei um das erhob, was ihm an sich für „nichts" galt, so liegt die Ursache lediglich in der Wandlung, welche seit 1522 mit seinem Glaubensbegriffe vorgegangen war. Nicht um das Sakrament, auch nicht um den Glauben an das Sakrament, sondern um den Glauben an das Wort, d. h. um Sieg oder Untergang der reinen Lehre, handelte es sich nach seiner Ansicht im Sakramentsstreite. Es stand ja geschrieben, d. h. man mußte nach seiner Meinung den geschriebenen Buchstaben so auslegen, daß der Leib Christi im Sakramente sei. Das war der Inhalt der „reinen Lehre". Daß die gedanken- und willenlose Zustimmung zur reinen Lehre seit 1522 ihm immer mehr als das, was er jetzt „Glauben" nannte, erschienen war, haben wir früher gezeigt. Der Sakramentsstreit war ein Streit um den korrekten neu katholischen Lehrbegriff, den Luther plötzlich für seligmachend hielt, während er jeden, der auch nur in einem Titelchen davon abwich, von jetzt an als ein „Teufelskind" betrachtete. Dieser Verirrung wäre Luthers große Seele niemals unterlegen, wenn er die Bedeutung der Sittlichkeit in ihrem Verhältnisse zur Frömmigkeit nicht von Anfang an verkannt und unterschätzt hätte. Daß er sich mit seinem centralen Ideenkreise aus der wirklichen Region des sittlichen Lebens immer mehr in die abstrakte Begriffswelt der theologischen Formalistik zurückzog: das war sein ungeheurer Fehler. Erst war ihm der Glaube als religiöses Prinzip auch die sittliche Kraft, welche den guten Werken ihren bleibenden Inhalt verlieh; aber je mehr aus dem Glauben ein dogmatisches Prinzip ward, um so mehr entleerte er sich von dem ethischen Faktor, und im Abendmahlsstreite vollzog sich dieser Scheidungsprozeß, der den Protestantismus eine Zeit lang mit innerer Auflösung bedrohte, und heute noch keineswegs überwunden ist. Das moderne repristinirte Lutherthum ist für den deutschen Protestantismus eine ernste Gefahr.

---

§ 106.

Der Inhalt des sittlichen Lebens bei Zwingli.

Der Protestantismus wäre auf dem Wege, den Luther seit dem Abendmahlsstreite betreten hatte, seiner Auflösung entgegengegangen, wenn nicht der reformirte Gegensatz ihn davor bewahrt hätte. Wie wir früher gesehen, hat der reformirte Protestantismus das Ver-

hältniß der Sittlichkeit zur Frömmigkeit anders als der lutherische aufgefaßt. Da ihm die Sittlichkeit eigentlich nur die Erfüllung der Frömmigkeit ist, so war es ihm auch nicht möglich, als Inhalt der Sittlichkeit den Glauben ohne Weiteres anzuerkennen. Umgekehrt hat die Sittlichkeit nicht nur als solche für ihn einen eigenthümlichen Werth, sondern sie giebt auch erst den wahren Werth dem Glauben. Es steht mit der Ansicht Zwinglis vom Gesetze, als dem, was an sich gut ist, in genauem Zusammenhange, daß ihm dasselbe, sofern es nicht erzwungen, sondern durch den Glauben erfüllt und vom heiligen Geist verklärt wird, zugleich den sittlichen Lebensgehalt bildet. Es ist daher auch nicht richtig, wenn von der Frömmigkeit Zwinglis ohne Weiteres behauptet wird, daß ihr ein gesetzlich gebundenes Wesen eigne *). Kein Reformator hat sich stärker als Zwingli gegen das römische Gesetzesjoch erklärt. Menschensatzungen, Kirchenceremonien, Gelübdezwang, Ordensinstitute, Cölibatsvorschriften, äußerer Formelnkram: das alles war ihm ein Gräuel. Die „Evangelische Freiheit" bildet den stehenden Artikel in seinen reformatorischen Abhandlungen. Die neue Gesinnung, welche aus dem Glauben entspringt und die Verwirklichung desselben im Leben ist, kann nicht gesetzlich erzwungen werden. Der Inhalt des neuen evangelischen Lebens ist Gott selbst; alle irdischen Verrichtungen, Arbeit und Gewerbe, Essen und Trinken, die Gründung des Familienlebens, wie der Dienst am Gemeinwesen, geschehen zu Gottes Ehre; in keinem Punkte lebt der aus Gott zur evangelischen Freiheit wiedergeborne Mensch sich selbst **).

Auch Luther forderte zwar, daß die sittliche Lebenserscheinung des Christen seinem Glauben entspreche; auch er drang auf Erweisung christlicher Pflichten gegen den Nächsten; allein zur Seligkeit bedarf nach seiner Ansicht der Mensch nur des Glaubens und die Ermahnungen zur Sittlichkeit treten daher bei ihm auffallend hinter die Aufforderungen zum Glauben zurück. Bei Zwingli findet sich das umgekehrte Verhältniß. Alle seine Schriften sind von tiefem ethischem Ernste durchdrungen; Erneuerung des Lebens, Reinigung der Sitten, Heiligung des Naturtriebes durch den Geist Gottes, Abstellung sittlicher Mißbräuche, Beseitigung eingewurzelter Laster: das ist das eigentliche Ziel seiner reformatorischen Thätigkeit. So lange das christliche Gesammtleben nicht im umfassendsten Sinne des Wortes unter der Zucht

*) Zeller, a. a. O., 525 ff.; Sigwart a. a. O., 163.
**) Werke I, 19, 39 ff.

des heiligen Geistes steht, so lange hat der evangelische Glaube noch nicht wahrhaft die Welt überwunden. Die sittliche Weltordnung muß aus dem Glauben heraus sich entwickeln. Darum bildet auch das Sittengesetz einen wesentlichen Bestandtheil des Evangeliums *). Wie Christus selbst sich durch die Reinheit und Vollkommenheit seiner Lebenserscheinung als den Sohn Gottes bewährt hat, so muß sich in ähnlicher Weise noch immer jeder Christ als seiner Berufung würdig bewähren**). Das Gesetz ist also allerdings der Inhalt des sittlichen Lebens, aber nicht so weit es äußerlich gefordert wird, so weit es den Menschen richtet und verdammt, sondern so weit es innerlich erfüllt ist, so weit dem im Glauben wiedergebornen Menschen der göttliche Gesammtwille angenehm ist und ihn nicht mehr beschwert***). Die Tugend dessen, der noch unter dem Gesetzesjoche steht, ist heuchlerischer Schein; ihm ist nur daran gelegen, mit seinen Werken den Menschen zu gefallen, nicht aber Gottes Willen zu thun. Kein Werk ist gut an sich, jedes kann böse werden, wenn es nicht freie Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist und Gottes Ehre allein zum Zwecke setzt. Die Wurzel der Unsittlichkeit ist die Selbstsucht; die Wurzel der Sittlichkeit ist die freie und aufrichtige Liebe zum göttlichen Gesetz.

Aus diesen Grundzügen der Zwinglischen Sittenlehre ergiebt sich leicht, daß die römisch-katholische, priesterlich-corrupte, mönchisch-aparte Sittlichkeit Zwingli als eben so verwerflich erschien, wie Luthern. Dagegen war der Standpunkt, von welchem beide in ihrem Verwerfungsurtheile ausgiengen, ein verschiedener. Luther verwarf die guten Werke des römischen Katholizismus, weil sie nicht aus dem Glauben waren, Zwingli verwarf sie, weil sie nicht als wirkliche Erfüllung des göttlichen Gesetzes gelten konnten. Von diesen verschiedenen Standpunkten aus gelangten jedoch die beiden Reformatoren zu einem ähnlichen Resultate. Beide waren darin einverstanden, daß die Erfüllung der natürlichen Pflichten im Familien-, Berufs- und Staatsleben auch die wahre Verwirklichung der sittlichen Bestimmung des Christen sei†).

*) Werke I, 209 f.

**) I, 210: Und so er sicht, daß der sun gottes sinem wort glych gelebt . . . gedenkt er wohl, daß in dem hus gottes nieman wohnen mag, er habe denn söliche unschuld, und sye so luter und rein, als Gott erfordre.

***) Vgl. die schöne Ausführung hierüber a. a. O., 214.

†) A. a. O.: So du nun je werk thun willt, so vergib dinem fyend, flüch partyen, teil spys, trank, kleider mit dem dürftigen, hör uf reden das nüt soll, züch die finger zu dir, damit du uf die lüt zeigst, hör uf Gott lästern, füllen, kriegen

Wie sehr aber auch das Ergebniß, zu welchem beide Reformatoren gelangten, ein verwandtes sein mag — im Wesen der Sache gehen sie nicht unerheblich auseinander. Luther freut sich zwar von Herzen der christlich sittlichen Erscheinungen im öffentlichen, geselligen, häuslichen Leben; daß aber der Glaube die Welt umgestalten, nach allen Richtungen erneuern und heiligen werde, das gehört nicht zu seinen Hoffnungen und Erwartungen. Ueber die traurige, anscheinend hoffnungslose Wirklichkeit, die ihn umgiebt, tröstet er sich mit dem Glauben als solchem. Nicht der reformirte Standpunkt ist ein idealistisch-spiritualistischer, sondern der lutherische ist es. Luthers Glaubensstandpunkt ist auch in der ersten Periode ein noch unverwirklichter, blos dem Geistleben angehöriger Idealismus. Umgekehrt hat Zwingli einen praktisch-realistischen Standpunkt. Gerade deßhalb, weil nach seiner Anschauung Glaube und Leben nicht zwei entgegengesetzten Sphären des Daseins angehören, sondern in organischer Wechselbeziehung zu einander stehen, weil ihm das sittliche Leben lediglich die Erscheinung der frommen Gesinnung ist, kann er sich unmöglich mit dem Glauben als solchem begnügen; er muß fordern, daß in allen Lebensgebieten das Christenthum sich vollziehe, hindurchdringe, Natur und Welt erneuere. Der Dualismus zwischen Kirche und Welt, von dem Luther niemals frei zu werden vermochte, ist bei Zwingli wirklich aufgehoben; die gesammte Weltordnung ist bestimmt, immer mehr ein lebendiger und kräftiger Ausdruck der evangelischen Ideen, des im Evangelium erfüllten Gottesgesetzes, zu werden. Unstreitig stellte Zwingli in dieser Beziehung eine Forderung auf, deren Verwirklichung für einmal unausführbar war, und über diese Unausführbarkeit täuschte er sich auch keineswegs. Er sah in der Durchdringung aller irdischen Verhältnisse mit dem Geiste opferwilliger Liebe, in der wechselseitigen Verpflichtung der Christen zu brüderlichem Dienste und selbstsuchtloser Hingabe an die allgemeinen Interessen, eine Aufgabe, deren Lösung nur sehr allmälig zu Stande kommen konnte. Aber er verlangte, daß die heilige Angelegenheit der allgemeinen Wohlfahrt, die auf dem freien Walten des christlichen Gemeingeistes beruht, wenigstens an die Hand genommen, daß die sociale Reform, die er als unzertrennlich mit der religiösen Reformation

---

spielen, wuchren, eebrechen, unküschen, berouben, betriegen, bitt für dine fyend, laß den rock dem mantel nach faren, heb den andern baggen ouch in'n streich, thu gutes denen, die dir ghaß sind und derglychen thu.

betrachtete, nicht länger feig verschoben werde. Gegen die Prachtliebe und Verschwendungssucht des Adels und der vornehmen Stände, gegen Zunftbeschränktheit und Standeshochmuth, gegen Wucher und Geiz, gegen den Unfug von ausländischen Fürsten Pensionen zu nehmen und die Interessen des Vaterlandes dem Egoismus zu opfern, gegen die zuchtlose Theilnahme am Kriegshandwerk und das wilde und tolle Reislaufen, gegen die herrschenden sittlichen Schäden in Staat und Kirche, in Geschlecht und Haus, erhob er auf und unter der Kanzel seine gewichtige abmahnende Stimme*). Er war aufs tiefste von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der römische Katholizismus die öffentliche Moral eben dadurch völlig untergrabe, weil er an die Stelle der Erfüllung sittlicher Pflichten den Vollzug kirchlicher Satzungen gesetzt hatte. Man hatte unter den geistlichen Kutten durch Gesang, Gemurmel, ja Unzucht und Geiz selig werden wollen, und die göttlichen Gebote nicht mehr mit einem Finger angerührt**). Man hatte die Armen, die lebendigen Bilder Gottes, darben und verschmachten lassen und dafür die „Götzenbilder" in den Kirchen geschmückt. Gott liebt ein mit christlichen Tugenden geziertes Volk, welches Gotteslästerung, Völlerei, Spiel, Hurerei, Ehebruch, Kriegshandwerk verabscheut, den Armen aufhilft, das Recht schirmt, den Unterdrückten seinen Arm leiht***).

---

§ 107.

Zwinglis sittliche Ansicht im Konflikt mit den Wiedertäufern.

Was Zwingli in freier Weise, durch Bildung evangelischer Erkenntniß und Sitte, in besonnener ruhiger Entwicklung durchgeführt wissen wollte, das versuchten die Wiedertäufer mit äußerlichen Zwangsmitteln, durch fanatischen Eifer und sträfliche Gewaltsstreiche, durchzusetzen. Zwischen Zwingli und den Wiedertäufern findet sich auf dem Gebiete des praktisch sittlichen Lebens in so fern eine gewisse Verwandtschaft, als er wie die Täufer auf entschiedene Verwirklichung der christlichen Ideen im Weltleben drang und eine sittlich-sociale

---

*) II., 2, 350 f.

**) VII., 353 (An den Eersamen Landsrat und ganzen Gemeind sines Vaterlands der Gravschaft Doggenburg).

***) A. a. O., 355.

Reform der damaligen Zustände entschieden bezweckte. Allein Zwingli war von den Wiedertäufern nicht blos durch die politische Oppositionsstellung, die er gegen sie einnahm, sondern auch durch seine ethischen Grundsätze geschieden. Er wollte mit vollem Ernste und im größtmöglichsten Umfange die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, aber nicht durch Zwang, sondern mit den Mitteln evangelischer Freiheit. Eben deßhalb wollte er den reformatorischen Ideen Zeit lassen, sich auszubreiten und Boden zu gewinnen; an eine plötzliche oder gar gewaltthätige Beseitigung der herkömmlichen Uebelstände und Ungerechtigkeiten dachte er nicht.

Die Wiedertäufer geben das Glaubensprinzip im Interesse ihrer socialistischen Reformpläne geradenweges auf. Sie bilden den entschiedenen Gegensatz zu Luther, der um seines Glaubensprinzipes die Erneuerung des socialen Lebens aufgab. Ihre Sittlichkeit ist aus diesem Grunde eine künstlich und gesetzlich gemachte; sie sind, wie Bullinger in seinen Streitschriften gegen sie bemerkt, Scheinheilige *). Ihr angeblicher Ernst ist meist nur Maske, ihre Züchtigkeit heuchlerische Kopfhängerei. Sie ziehen sich zwar von den „weltlichen" rauschenden Vergnügungen zurück, selbst laut zu lachen hielten sie für Sünde. Dabei verfielen sie auf noch viel pedantischere Werkquälereien, als diejenigen waren, mit welchen das katholische Kirchenthum das christliche Volk zur Verzweiflung gebracht hatte. Der Stoff und Schnitt der Gewänder, die Auswahl der Speisen, die aufzutragen und zu genießen erlaubt sein sollten, die Verrichtungen des Schlafens und Wachens, des Stehens und Gehens, des Essens und Trinkens: Alles sollte bis in jede Einzelnheit fromm geregelt und sittlich gemodelt werden. Musik, heitere Geselligkeit, Tanz, Spiel galt ihnen als schwere Sünde. Der Eid, Zehnden, Zinsen, Leibeigenschaft, die Theilnahme an obrigkeitlichen Aemtern — das Alles war verwerflich in ihren Augen. Unter dem Aushängeschild der Gerechtigkeit verübten sie Gewaltthat und Unrecht; geschichtlich gewachsene, rechtskräftig gewordene Zustände warfen sie ohne Weiteres über den Haufen; sie verletzten namentlich das Recht des Eigenthums, um nach abstrakten, meist unvernünftigen, Theorien die öffentlichen Zustände einzurichten. Im Staate mußte ihr System zur Revolution, in der Kirche zur Verwilderung führen; Thomas Münzer und Johann von Leiden sind davon Zeugen.

*) Der Wiedertöuffern Ursprung, f. 10 ff., 20 f., 69 f.

Da seit dem Jahr 1523 die wiedertäuferische Bewegung auch den Kanton Zürich und noch andere Theile der Schweiz ergriffen hatte, so lag es Zwingli nahe, sich mit denselben in Betreff seiner sittlich-socialen Reformgrundsätze auseinanderzusetzen. Er that es zunächst in seiner Predigt von „göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" *), in der Folge in noch mehreren Abhandlungen. Daß Gott in seinem Evangelium uns zur sittlichen Vollkommenheit berufen habe, räumte er ein, behauptete aber, daß die Erreichung dieser Vollkommenheit für einmal noch nicht möglich sei, und daß eben deßhalb Christus mit *seiner* vollkommenen Gesetzeserfüllung für uns habe genug thun müssen. Die göttliche Gerechtigkeit können *wir* also nicht leisten; wir müssen uns mit den Leistungen der menschlichen, die freilich nicht würdig ist Gerechtigkeit zu heißen, begnügen. Unter der letztern versteht Zwingli die öffentliche Rechtsordnung, welche unter den Schutz der Obrigkeit, insbesondere des richterlichen Amtes, gestellt ist. Dabei hat die nicht zu läugnende Unvollkommenheit des Menschen Anspruch auf billige Berücksichtigung. Nach göttlicher Gerechtigkeit sollten gar keine Zinsen genommen werden, nach weltlicher ist es erlaubt, auf den gesetzlich festgestellten Zinsfuß auszuleihen; nach göttlicher Gerechtigkeit sollte kein Eid geschworen werden, nach menschlicher ist der Eidschwur, wo die Obrigkeit ihn befiehlt, gestattet; nach göttlicher Gerechtigkeit sollte kein Prozeß geführt werden, nach menschlicher ist die Prozeßführung zum Austrag einer Streitsache vor dem Richter gestattet; nach göttlicher Gerechtigkeit sollten keine Erbpachtszehenden auf den Gütern lasten, nach menschlicher Gerechtigkeit muß man die Käufer von Zehenden u. s. w. durch Entschädigung bei der Ablösung in ihrem rechtlich erworbenen Besitzthum schützen; nach göttlicher Gerechtigkeit giebt es keine Abgaben und Steuern, nach menschlicher sind sie zur Erhaltung des Staatsbedarfes unentbehrlich.

Man kann nicht gerade sagen, daß Zwingli durch die Gegenreden der Wiedertäufer ins Gedränge kam **); er theilte ihren *religionsgesetzlichen* Standpunkt nicht im Geringsten. Was im Evangelium theils nicht einmal empfohlen, theils als höchstes Ideal für das christliche Privatleben im Reiche Gottes aufgestellt war, das wollten die Täufer strafrechtlich erzwingen. Verdientermaßen warfen ihnen Zwingli und Bullinger vor, daß sie damit die Autorität Christi selbst

---

*) I., 428 ff.; II., 1, 383 f. (Wer ursach gebe zu ufrüren u. s. w.)

**) Wie *Zeller* bemerkt, a. a. O., 534.

und die Würde der evangelischen Freiheit verletzten.*) Es war wirklich Schwarmgeisterei, wenn sie nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gesammtheit das höchste Ziel sittlicher Vollkommenheit ohne Weiteres als erreichbar betrachteten. Daß die evangelische Christenheit das Ziel einer umfassenden, immer durchgreifenderen Reform der sittlich socialen Zustände niemals aus den Augen verlieren dürfe: das war Zwinglis ernstliche Meinung; dazu war der Geist Gottes wirksam in der Gemeinde **). Allein von der menschlichen Unvollkommenheit jetzt schon zu fordern, was nach hundertjährigen geschichtlichen Entwicklungen, Läuterungen und Anstrengungen erst als Frucht reifster sittlicher Arbeit zu Tage treten sollte, das erschien ihm als eine grobe Mißkennung des evangelischen Prinzips und eine schwere Verirrung geistlichen Uebermuthes. Wohl hegte er den Wunsch, daß das Gesetz Gottes schon jetzt in allen Lebensgebieten, so weit möglich, zur Geltung kommen, daß dem Wucher ein Ende gemacht werden, daß die Reichen, welche das Unchristliche des Zinskaufes erkannt hatten, keine Zinsen mehr nehmen, daß die geistlichen Zehenden aufgehoben oder ihrem Mißbrauch gesteuert werden möchte***). Aber er war der bestimmten Meinung, daß das Recht nicht geschwächt werden dürfe auf dem Wege des Unrechts, daß das Gesetz nicht erfüllt werden könne durch Zerstörung der Achtung vor dem Gesetze, und die wahre Ordnung nicht befestigt durch Auflockerung alles Gehorsams gegen die Obrigkeit. Es ist der sittlichen Anschauung Zwinglis namentlich der Grundsatz eigen, daß der Einzelne sich nicht selbst helfen, sondern den obrigkeitlichen Wächtern und Vertretern des Landes die gesetzliche Abhülfe von Ungerechtigkeiten und Uebelständen überlassen soll †). Gewiß ein großartiger Standpunkt, lediglich von der freien Bewegung der christlichen Ideen die Heiligung der Menschheit zu erwarten, und deßhalb auch mit der erforderlichen Geduld und dem Entschlusse, zu-

---

*) Bullinger, a. a. O., 142 f.; Zwingli III., 360 (in Catabaptistarum strophas etc.): Christum ipsum negant unica sui oblatione sanctos suos in perpetuum consummavisse. Quod quid est aliud nisi dei filium ad dexteram patris sedentem coelo detrahere?

**) Vgl. I., 644 (der Hirt).

***) II., 1, 385; II., 2, 365.

†) A. a. O., 421: So thund doch um Gottes willen ein tugend, und lassend mit ruwen und guter ryser betrachtung die oberkeiten allenthalb die ding abbrechen, die wider Gott sind ufgericht . . . Denn der Conscienz halb habend jr das Wort Gottes.

zuwarten und die Dinge sich selbst entwickeln zu lassen, sich zu waffnen. Zwingli vertraute wirklich der Macht und Weisheit des göttlichen Geistes, der in der Gemeinde der Gläubigen wirksam ist*); denn nicht die Erörterung dogmatischer Spitzfindigkeiten, sondern die Lösung sittlicher Aufgaben gilt ihm als die Berufsaufgabe des Christen**).

---

§ 108.

Zwinglis und Luthers Sakramentslehre vom sittlichen Standpunkte.

Je tiefer nun aber Zwingli von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß das sittliche Leben des Christen ein freier und lebendiger Ausdruck der Gesetze der göttlichen Weltordnung sein solle, und daß auf dieses Ziel alle seine Anstrengungen gerichtet sein müssen: um so mehr werden wir die von ihm im Sakramentsstreite eingenommene Stellung begreifen. Es ist ein weit verbreiteter und künstlich genährter Irrthum, daß zwischen ihm und Luthern von Anfang an tief greifende prinzipielle Differenzen hinsichtlich der Sakramentslehre bestanden hätten. Man kann die „gnadenmittlerische" Bedeutung der Sakramente nicht gründlicher verwerfen, als dies Luther gethan hat, sofern er lediglich den Glauben als Heilsorgan und als Inhalt des sittlichen Lebens gelten ließ***). Wie tief Luther das Sakrament dem Worte und dem Glauben damals noch unterordnete, als er das Band des Friedens mit Millionen von Glaubensgenossen wegen dieses „allergeringsten Stücks" zerriß, ist von uns nachgewiesen worden. Der Sakramentsgenuß bot ihm auch auf der Höhe seines sakramentalen Eifers immer noch weniger Heilsinhalt dar, als das Anhören einer

---

*) IV., 152 (quo pacto adolescentes formandi): Soli . . fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus, quamque hilariter in negotio ejus jucundeque versentur.

**) IV, 158: Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum deo ardua semper ac magna facere.

***) Bemerkungen, wie die Erbkams, welche an Zwingli in dessen Verhältniß zu Luther tadeln, daß er „im Uebermaß seiner antikatholischen Polemik von der subjektiven Bedeutung des Glaubens ausgieng" (Gesch. der prot. Sekten, 533), haben eigentlich gar keinen Sinn. Wer polemisirte denn antikatholischer als Luther? Und wem galt der Glaube ausschließlicher für das subjektive Heilsorgan als Luthern?

Predigt; das Heil floß ihm stets in sehr zweifelhaftem Maße von dem Elemente aus. Zu wiederholten Malen hatte Luther erklärt, daß man auch ohne das Sakrament selig werden könne, und in Ansehung der Kindertaufe war er entschlossen, mit dem vielhundertjährigen sakramentalen Ritus augenblicklich zu brechen, sobald ihm nachgewiesen wurde, daß die Kinder keinen Glauben hätten. Luther konnte grundsätzlich die Sakramente nicht für die Substanz des christlich-sittlichen Lebens halten, so lange der Glaube nach seiner Ueberzeugung diese Substanz ausschließlich bildete; der Glaube, freilich ein entleerter, dogmatisch krystallisirter, war es, den er in späterer Zeit als den wesentlichen Inhalt seiner Sakramentslehre betrachtete, der Glaube, daß seine Vorstellung von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brod und Wein des Abendmahls die allein wahre, ja seligmachende sei.

Zwingli ist von einem andern Standpunkte aus zu dem Ergebnisse gelangt, daß den Sakramenten an sich ein religiös-sittlicher Inhalt nicht innewohne. Ihm bestand aller sittliche Lebensgehalt in freier, heiliger Gesetzeserfüllung, nicht also in Erfüllung ceremonieller Vorschriften, sondern in der Verwirklichung des ewigen und vollkommenen Gotteswillens. Diesen drückten nun die Sakramente nicht aus. Schon der aus der katholischen Kirchensprache entnommene Ausdruck „Sakrament", welcher an das Opus operatum erinnert, war ihm, wie ursprünglich auch Luthern, von Herzen zuwider *), obwohl er sich denselben, wie Luther, um des Friedens willen, gefallen ließ **). Die Sakramente als „Zeichen, Siegel gottverordneter Dinge", wie Zwingli ursprünglich ihre Bedeutung erläuterte ***), sind Sinnbilder göttlicher Stiftungen, welche an sich keinen religiös sittlichen, sondern einen pädagogischen Zweck haben. Das sinnliche Zeichen, wie er in dem berühmten Briefe an Thomas Wyttenbach schreibt, dient zur Beglau-

*) I., 241 f., (Uslegung des 18ten Art.): Sakramentum ist ein lateinischer Nam; die Griechen bruchend jn nit . . Wir Tütschen bedörfend des Worts Sakrament nit . . . Es hat Christus das Wort Sakrament nit gebrucht. S. 256: Was bekümmert uns Tütschen, wie die wälschen todten psyfer die heiligen zeichen, die uns Gott gegeben hat, nennind, oder unter welches wort sy die bindend!

**) III., 354 (subsidium, de euchar.): Ubi rem ipsam clare intelligimus, quid adhuc de vocibus digladiamur?

***) I., 240 f.: Zeichen oder Pfand, die Gott mit sinem eignen Wort gegeben und geheilget und befestet hat . . . das, so mit dem unbetroglichen gewüssen Wort Gottes yngesetzt ist.

bigung für den „blöden Geist", und sein Genuß bedarf deßhalb öfterer Wiederholung, weil dessen Wirkung schwach und vorübergehend ist *). Dennoch legt Zwingli auf das Zeichen, so untergeordnet es ihm an sich ist, in anderer Beziehung ein ungleich größeres Gewicht als Luther. Für den letztern ist es ursprünglich lediglich ein sinnliches Stütz- und Beglaubigungsmittel bei Schwachgläubigen; für Zwingli ist es ein Mittel, die Gemeinde um einen einigenden Centralpunkt zu sammeln, ein Panier, um welches die Gesinnungsgenossen mit Gefühlen der Eintracht und Liebe sich schaaren, wobei sie eine „innerliche und äußerliche Vereinbarung" treffen **). Das Heil kommt lediglich aus dem Glauben; das sittliche Leben besteht lediglich in Gesetzeserfüllung; aber die Gemeinde bedarf auch eines äußern Bekenntnißaktes, bei welchem die Genossen im christlichen Glauben und Leben sich unter einander erkennen und mit einander verbinden. Diese Bestimmung hat das Sakrament, insbesondere das Abendmahl. Insofern ist das Sakrament mehr als ein bloßes Sinnbild; es hat eine wirklich sittliche Bedeutung; es ist nicht ein leeres Zeichen, sondern wird zum Pflicht-Zeichen, so daß alle, die sich als Erlöste durch das Leiden und Sterben Jesu Christi erkennen, zur Bekräftigung und Erinnerung hieran und in dem Bewußtsein, einem religiösen Organismus, einer und derselben Genossenschaft anzugehören, in diesem Sakrament sich verpflichten, in derselben Art wie Christus für einander als Glieder an einem Leibe sich dahingeben zu wollen ***).

Hiermit ist die eigenthümliche Anschauung Zwinglis und seine Differenz von Luther in der Sakramentslehre am deutlichsten ausgesprochen. Luther kann gar nicht dazu gelangen, dem Sakramentsbegriffe einen sittlichen Inhalt abzugewinnen; der Glaube allein ersetzt ihm alle sittliche Lebenssubstanz; im sittlichen Leben kommt es ihm nur auf die demselben innewohnende Glaubenssubstanz an. Zwingli dagegen sieht sich von seinem Standpunkte aus genöthigt, wenn die Sakramente ihm irgend etwas bedeuten sollen, sie mit sittlichem Gehalte zu füllen. Als bloße Sinnbilder, Pfänder, Veranschau-

*) VII., 298: Ut rustica mens sensus quoque testimonio certior fiat et hilarior; quae quidem certitudo et hilaritas, quoad a sensu proficiscitur, imbecilla est et deflua, novaque semper instauratione opus habet.

**) I., 575 (Rathschlag von den Bildern und der Meß.)

***) I., 629 (Christenlich antwurt Burgermeisters u. s. w. von Zürich an den Bischof von Konstanz, 1524).

lichungsorgane göttlicher Heilsthatsachen haben sie eigentlich keinen Inhalt; sie haben nach dieser Richtung nur eine formelle, pädagogische Bedeutung. Einen sittlichen Inhalt erhalten sie erst, wenn sie Organe des christlichen Gemeindelebens, Hülfsmittel werden, durch welche diejenigen, welche Gebrauch von ihnen machen, sich zur Gesetzeserfüllung, zu einer christlich-sittlichen Lebensführung verbindlich machen *). An sich sind sie freilich lediglich äußere Dinge; eine höhere sittliche Bedeutung erhalten sie aber durch die Art ihrer Verwendung und ihren Zweck, dadurch, daß sie Werkzeuge und Förderungsmittel des christlichen Gemeindegeistes werden.

Die römisch-katholische Vorstellung, wornach die Sakramente als solche das Heil vermitteln helfen, war damit aufs gründlichste zurückgewiesen; aber auch gegen jene Verirrung hatte sich Zwingli gesichert, in welche Luther durch dessen späteren ins Katholische zurückgebildeten Glaubensbegriff, in Verbindung mit seinen noch zum Theil katholisch gebliebenen Vorstellungen von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen, gestürzt worden war. Wenn Luther aus vermeintlich exegetischen, in der Wirklichkeit aus dogmatischen Gründen, eine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle, und auch in der Taufe, angenommen hatte: so war, ganz abgesehen von der exegetischen Streitfrage, auf Zwinglis Standpunkt eine solche leibliche Verbindung des Personlebens Christi mit sinnlichen Stoffen ohne alle Bedeutung. Alle religiös-sittlichen Wirkungen gehen bei Zwingli von dem Geistleben aus; daß der Geist sinnliche Stoffe sich anbildet und in ihnen Organe gewinnt, das ist Zwinglis Ansicht angemessen; aber daß vom Leibe heiligende und verklärende Wirkungen auf den Geist ausgehen, daß das geistige Element durch das sinnliche bedingt werden soll, das erscheint Zwingli als eine monströse Behauptung. Daher will er in früherer Zeit auch nicht einmal einräumen, daß die Sakramente zur Stärkung und Befestigung des Glaubens dienen **). Diese

*) III, 229 (Commentarius de v. et f. r.): Adducimur, ut Sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut oppignorationem . . . Qui Sacramentis initiantur, sese adstringunt, oppignorant, ac velut arrhabonem accipiunt, ut referre pedem non liceat.

**) II.. 1, 143 (vom Touf u. s. w.): Es habend etlich geleert, die zeichen sygind gegeben zu festung des gloubens deß, das man uns geleert oder zugesagt hat, dem aber nit also ist . . . Denn es nit möglich ist, daß ein usserlich ding den glouben festen mög; denn der gloub kummt nit von usserlichen dingen, sunder allein von dem ziehenden Gott; darum mag je kein usserlich ding befesten.

kommt lediglich aus dem Worte und Geiste, aus dem Walten des lebendigen Christus; wie soll das todte Element eine glaubenstärkende Wirkung hervorbringen? Allerdings hat er später diese Ansicht wieder modificirt. Im eigentlichen Sinne des Wortes können die Sakramente niemals Glauben hervorbringen, da der Glaube seiner Beschaffenheit nach lediglich auf Gott bezogen und durch Gott gewirkt ist. Sinnliche Gegenstände wirken — nach Zwingli — überhaupt nicht auf den Geist des Menschen, sondern nur auf seine Sinne; das ist nun aber auch die Aufgabe der Sakramente, auf die Sinne einzuwirken und sie so zu beeinflussen, daß sie die sittliche Thätigkeit des Glaubens nicht hindern. In sofern sind die Sakramente Hülfs- und Unterstützungsmittel des Glaubens; die sinnbildlichen Handlungen, welche bei ihrem Genusse sich vollziehen, sind geeignet, in Uebereinstimmung mit den entsprechenden innern Vorgängen im Geiste das gläubige Gemüth in die richtige Fassung zu versetzen *).

Im Wesentlichen hat Zwingli seine Sakramentslehre niemals geändert. Nach seiner gesammten sittlichen Weltanschauung konnten die Sakramente nur in so weit eine höhere Bedeutung gewinnen, als sich nachweisen ließ, daß sie in den Kreis der sittlichen Ordnungen gehörten. Er fand den Punkt heraus, bei welchem die Aufgaben des christlichen Gesammtlebens an die sakramentalen Handlungen angeknüpft werden konnten. Dadurch, daß sie zu gemeindlichen Handlungen wurden, bei welchen die Gemeinde sich sittlich verpflichtete, bald ein (durch die Taufe) neu aufgenommenes Mitglied christlich zu erziehen, bald zu gegenseitigen christlichen Dienstleistungen sich liebevoll die Hand zu bieten, erhielten sie einen höchst bedeutsamen Inhalt. Ueber diesen wesentlich sittlichen Inhalt der Sakramente dachte Zwingli immer in gleicher Weise **). Dagegen war allerdings in sofern eine minderwesentliche Veränderung in Betreff seiner Vorstellung von der Wirkung der Sakramente in ihm vorgegangen, als er früher jede

---

*) IV., 57 f. (fid. chr. expositio): Es findet sich dort eine ausführliche Beschreibung der Wirkung der symbolischen Handlungen bei Abendmahl und Taufe. Adjuvant ergo fidei contemplationem Sacramenta, concordant cum mentis studiis, quod alias citra Sacramentorum usum non tantopere tantoque fit consensu. Vgl. noch V., 244 (annotat. in Exodum. VI., 1, 140, 373.)

**) So sagt er noch in seiner letzten Schrift (fid. chr. exp.) IV., 58: Qui unis eisdem sacramentis utuntur, una eademque gens ac sancta quaedam conjuratio fiunt, in unum corpus inque populum unum coeunt, quem qui prodit perjurus est.

objektive Wirkung derselben bestritten, später dagegen eingeräumt hatte, daß die sinnbildliche Handlung als solche die inneren sittlichen Vorgänge begleitend unterstütze und auf diesem Wege mittelbar selbst sittlich wirke *). Wie weit hatte sich aber zugleich Zwingli mit seinen Vorstellungen vom Sakramente von Luther entfernt, nachdem er ursprünglich beinahe auf demselben Punkte mit ihm gestanden hatte. Für beide haben die Sakramente ursprünglich an sich weder eine religiöse noch eine sittliche Bedeutung. Luthern ist der Glaube, Zwingli die im Glauben geschehende freie Erfüllung des göttlichen Gesetzeswillens Alles. Was sollten da ceremonielle Handlungen, die nicht innerlich sind wie der allein rechtfertigende Glaube, und nicht zum Inhalte des ewigen Sittengesetzes gehören wie die Gebote des Dekaloges und der Bergpredigt? Allein sie sind von Christus gestiftet; sie müssen daher in irgend einer Beziehung zum Heil stehen. Da greift Luther die Stiftungsworte heraus, an die geglaubt werden soll, Zwingli das Gemeindeleben, welches geheiligt werden soll vermittelst der sakramentalen Handlung. So weit handeln beide Reformatoren folgerichtig, nach der prinzipiellen Verschiedenheit ihrer religiösen und sittlichen Standpunkte. Allein noch ist die katholische Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart Christi in den sakramentalen Elementen, insbesondere denjenigen des Abendmahls, nicht überwunden. Luther bekämpft dieselbe zuerst; sie drückt auf ihn wie ein beklemmender Alp. Aber seit der Wittenberger Sturm- und Drangperiode flüchtet er sich unwillkürlich in den aufgegebenen katholischen Vorstellungskreis zurück. Um so leidenschaftlicher nur klammert er sich an die mittelalterliche Vorstellung aufs neue an, je mehr sein reformatorisches Bewußtsein sich dagegen sträubt. Er bekennt selbst, daß es sich in dem Streithandel so zu sagen um nichts handle, und doch nennt er seine Gegner „Teufelskinder", weil sie seiner katholisirenden Sakramentslehre nicht beitreten; er wird genöthigt, den religiös sittlichen Inhalt derselben zu präcisiren, und er findet einen wesentlich geringern, als der ist, welchen der Glaube an den lebendigen Christus auch außerhalb des Sakramentes zu Stande bringt.

Unstreitig hat Luther mit seiner Sakramentslehre an die Grundpfeiler des von ihm errichteten reformatorischen Glaubensgebäudes

---

*) Mit Unrecht bestreitet Zeller a. a. O., 462, diese Veränderung in Zwingli, während Sigwart sie in ihrer Bedeutung überschätzt, a. a. O., 194.

Hand angelegt und dieselben tief erschüttert. Er, der alle Werke als unnöthig und frei erklärt, und die gesammte sittliche Lebensordnung allein auf den Glauben gegründet hatte, bindet mit einem Mal das Heil an ein äußeres, das sakramentale, Werk; und, wenn er auch mit tiefer Entrüstung von den Entstellungen und Verzerrungen seiner Sakramentslehre durch Stahl sich abgewandt, wenn er auch mit Entrüstung sich dagegen verwahrt haben würde, daß es im Interesse der Frömmigkeit sei, wofern „im Sakrament die göttliche Gnade durch das Mittel des sinnlichen Elements (also nicht durch den Glauben allein) mitgetheilt werde"*): so hat er doch zu derartigen Entstellungen seiner Lehre, zu solchen Verläugnungen des Wesens des Protestantismus, nicht ganz ungegründete Veranlassung gegeben.

Dagegen steht Zwingli in der Sakramentslehre als ein Wächter und Hüter der wahren Prinzipien des Protestantismus da. Seine Ansicht von dem Inhalte des sittlichen Lebens ist zwar nicht ohne Einseitigkeit, wenn er, wie wir gezeigt, das sittliche Leben lediglich als eine Auswirkung göttlicher Ideen auffaßt und ihm somit die Weihe der Selbstständigkeit und Freiheit entzieht. Allein, abgesehen von diesem Fehler in der Grundanschauung, ist seine weitere Ausführung vortrefflich. Der Glaube ist ihm nicht der Inhalt, sondern nur das Prinzip der sittlichen Lebenserscheinung; aus diesem Prinzip entfaltet sich das dem göttlichen Willen conforme sittliche Handeln; Glaube und Werke schließen sich zu einem unauflöslichen Ganzen organisch zusammen. Was außerhalb dieses Kreises bewußter, vom Glauben getragener, sittlicher Thätigkeit liegt, gehört der christlichen Lebensregion nicht mehr an. Das Sakrament muß daher in den Kreis jener Thätigkeit aufgenommen werden, damit es ein Organ des christlichen Gemeindebewußtseins und Gemeindelebens wird, damit um dasselbe die Gemeinde in demüthiger Selbsterkenntniß, frommer Erhebung, zu heiligen Entschlüssen und opferwilligen Dienstleistungen sich sammelt.

Wenn nach Stahl die Zwinglische Ansicht von den Sakramenten eine „splitternackte (!) Läugnung derselben" sein soll**), so beweist dieser neukatholische Lutheraner mit einem solchen Urtheile nur, daß er keinen klaren Begriff von dem Wesen des Protestantismus überhaupt

---

*) Stahl, die lutherische Kirche, 146.
**) A. a. O., 149.

hat. Was hätte denn Zwingli anderes geläugnet, als was Luther im Prinzip auch läugnet, daß kreatürliche Elemente als solche die göttliche Heilsgnade mittheilen und daß es Heilsorgane giebt außer dem Glauben allein? Zwinglis Negation ist lediglich gegen die falsche Position des römischen Katholizismus gerichtet, auf dessen Standpunkt Luther später im Widerspruche mit seiner ursprünglichen Stellung theilweise zurückfällt. Dagegen legt Zwingli den Sakramenten einen ächt religiös-sittlichen Inhalt bei, wenn er ausführt, daß vermittelst der sakramentalen Thätigkeit die Gemeinde ihrer höchsten sittlichen Aufgaben sich erst recht bewußt werde. Durch diese wahre Position ist die falsche Luthers gründlich überwunden; es ist aufgezeigt, wie unmöglich es ist, daß im Sakramente, als einem äußern Werke, Seligkeit, d. h. das höchste religiöse Gut, erworben werde, so lange nicht einmal eine sittliche Thätigkeit in demselben vorgeht.

---

§ 109.

Der Inhalt des sittlichen Lebens bei Calvin.

Wie verhält sich nun aber Calvins Ansicht vom Inhalt des sittlichen Lebens zu derjenigen Luthers und Zwinglis? Zunächst unterscheidet sich Calvin dadurch wesentlich von Luther, daß ihm der Glaube nicht ohne Weiteres als die Substanz des sittlichen Lebens selbst erscheint. Den eigentlichen Inhalt des letzteren bildet die Erfüllung des neutestamentlichen Gesetzes, die aufrichtige aus dem Herzen stammende Selbstverläugnung, wornach der Mensch nicht mehr sich selbst lebt, sondern Christi Leben in dem eigenen zur Darstellung bringt*). Selbstsucht und Hochmuth sind die Quellen der Unsittlichkeit, der Hochmuth ist das verderblichste sich am tiefsten in das Menschenherz hineinfressende Gift**). Daher ist Demuth die Wurzel der christlichen Sittlichkeit; sie sieht nicht auf das Eigene, sondern auf das, was des Nächsten ist. Das sittliche Leben des Christen äußert sich in niemals sich genügendem Wohlthun gegenüber dem Nächsten. Und nicht nur Würdige, sondern auch Unwürdige sollen Gegen-

*) Inst. III, 7, 1.

**) A. a. O., 4: Nemo est, qui non aliquam praestantiae opinionem intus alat.

stand desselben sein. Die christliche Sittlichkeit vergißt nie, daß jeder, auch der am tiefsten gesunkene Mensch noch den Stempel des göttlichen Ebenbildes an sich trägt, und daß diesem Achtung und Liebe gebührt. Keinem Menschen, der ihrer bedarf, soll der Christ seine Dienstleistungen entziehen. Auch zugefügte Beleidigungen sind kein Grund, um einer Person unsere Liebe und Dienste zu versagen. Immer sollen wir uns aufs neue vorhalten: Gottes Bild haben wir in dem Menschen zu ehren und zu lieben *).

Damit hatte Calvin unverkennbar angedeutet, wann ein Werk für ihn sittlichen Werth habe und wann nicht. Als solches hat kein Werk einigen sittlichen Werth; von der Reinheit der Gesinnung, der Tiefe der Selbstüberwindung, der Stärke der Ueberzeugung, hängt der Werth einer Handlung ab **). Wenn Calvin demzufolge die reine selbstverleugnende Gesinnung als den Inhalt des sittlichen Lebens betrachtet und nur wo jene Gesinnung sich vorfindet, die Existenz sittlicher Lebenserscheinungen einräumt, so entsteht von selbst die Frage: wo denn diese reine das Herz von den Fesseln der Selbstsucht und des Hochmuthes befreiende, in hingebender Demuth und opferwilliger Nächstenliebe lediglich die Wohlfahrt Anderer sich als Lebenszweck setzende, Gesinnung vorhanden sei? Daß sie innerhalb des römisch-katholischen Kirchenthums sich nicht entwickeln konnte, war für Calvin eine ausgemachte Sache. Mit allen Verdienstansprüchen hat es auf dem Gebiete der ächten Sittlichkeit ein Ende; wer aus Lohn Gutes thut, thut das Gute nicht gut, nicht aus selbstsuchtsloser Gesinnung. Mit solchen Grundsätzen war das stroherne Gebäude selbsterwählter Tugend leicht über den Haufen geworfen. Es kommt bei der Werthschätzung einer Handlung immer auf die sittliche Zwecksetzung an; gut oder böse wird dieselbe durch die Grundrichtung, nach welcher der Handelnde verfährt ***). Eigenthümlich ist hierbei die Stellung, welche nach Calvin der Glaube zum sittlichen Leben einnimmt. Wir haben bemerkt, daß der Glaube ihm nicht die Substanz des sittlichen Lebens bildet. Aus dem Glauben geht allerdings der sittliche Sinn, die selbstsuchtslose Richtung dse

---

*) A. a. O., 6.

**) III, 14, 3 will er die guten Werke der Heiden darum nicht als wahrhaft sittliche gelten lassen, quia non actibus, sed finibus pensantur officia.

***) IV, 13, 4. Nam quia dominus cor, non externam speciem intuetur, fit ut eadem res, mutato animi proposito, nunc placeat ei acceptaque sit, nunc vehementer displiceat.

Geistes und Herzens hervor, aber dieser Sinn und diese Richtung sind nicht mit dem Glauben selbst zu verwechseln. Vielmehr ist das sittliche Leben bei Calvin mit dem Glauben in eine höhere Einheit zusammengeschlossen; die Frömmigkeit muß sich verwirklichen. Diese Verwirklichung findet sie nicht in aparten guten Werken, wie in Fasten, Gelübden, Wallfahrten, Kasteiungen u. s. w., nicht im kirchlichen Werkdienste*). Wo denn?

Hier treten nun auffallende Widersprüche in dem Vorstellungskreise Calvins hervor. Einmal ist er der Meinung, daß auch der bekehrte Mensch nicht im Stande sei, ein gutes Werk im wahren Sinne des Wortes zu verrichten; es sind lediglich Gottes vorzeitliche Veranstaltungen, die sich, wenn auch für einmal noch unvollkommen, in der sittlichen Lebenserscheinung des Einzelnen wie der ganzen Gemeinschaft auswirken. Andere Male verlangt er von dem Christen, daß er in voller christlicher Freiheit und Selbstständigkeit handle**). Wie derjenige sittlich frei handeln könne, in welchem sich nur der Inhalt ewiger göttlicher Rathschlüsse ohne jegliche selbstthätige Mitwirkung abwickelt, hat Calvin nicht deutlich zu machen versucht.

Aber er verwickelt sich in dem Zirkel seiner ethischen Vorstellungen noch weiter. Wenn es beim sittlichen Handeln nur auf die Gesinnung und Zwecksetzung ankommt, dann sind, wie Luther und Zwingli richtig erkannten, alle Handlungen sittlich ebenbürtig; mit der dualistischen Scheidung zwischen zwei grundverschiedenen sittlichen Gebieten, dem geistlichen und dem weltlichen, hat es ein Ende. Die natürlichen Tugenden und Pflichten treten dann wieder in ihr ursprüngliches Recht ein; die Welt hat die Bestimmung, die rechte Gesinnung in sich aufzunehmen, und selbst ein Organ göttlicher Ideen und ewiger Zwecke zu werden.

Wie überraschend ist es nun, wenn Calvin das Gebiet der geistlichen Pflichten von demjenigen der weltlichen strenge scheidet, und einen sittlichen Standpunkt einnimmt, nach welchem nur die geistlichen Pflichten die höhere Seite des Menschen, die weltlichen dagegen die

---

*) A. a. O., 7: Haec et similia, quorum incredibili studio mundus aliquandiu aestuavit, si secundum eas quas antea posuimus regulas examinentur, non tantum inania deprehenduntur ac nugatoria, sed plena manifestae impietatis.

**) III, 21, 4: Ut conscientiae non quasi legis necessitate coactae legi obsequantur, sed legis ipsius jugo liberae voluntati Dei ultro obediant.

niedere betreffen, nach welchem Geist und Leib, Himmel und Erde, in zwei scharf geschnittene Gegensätze auseinanderfallen. Das ist zunächst nach Calvin im Menschen selbst der Fall. In demselben befinden sich gewissermaßen zwei Welten, von denen jede eine Ordnung der Dinge für sich ist und unter besonderen Gesetzen steht *). Von seinem hohen reformatorischen Standpunkte, auf welchem die Substanz der Sittlichkeit lediglich in der Reinheit der Gesinnung besteht, der Geist von dem Joche des kirchlichen und traditionellen Druckes befreit ist, der sittliche Werth jeder Handlung nur nach ihrem innern Wesen beurtheilt wird, sinkt Calvin plötzlich auf die niedrige Stufe der mittelalterlich-katholischen Vorstellung von einer durchgreifenden Scheidung zwischen der geistlichen und weltlichen Lebenssphäre herab! Während Gott nur eine Welt als Schauplatz seiner Offenbarungen erschuf, zerschlägt Calvin die göttliche Einheit der Welt in eine Zweiheit und stellt den herkömmlichen Gegensatz zwischen Priesterthum und Laienthum aufs neue innerhalb der reformatorischen Schöpfungen her.

Hier ist nun auch ein Punkt, an welchem der sittliche Vorstellungskreis Calvins ein verworrener wird. Das neutestamentliche Gesetz der Selbstverläugnung und Liebe, dieser Tugenden, die aus dem Glauben entspringen, gilt ihm als der ächte Inhalt des sittlichen Lebens. Aber neben diesem Reiche des demüthigen und selbstsuchtslosen Wohlthuns steht ein anderes, ebenfalls gottgewolltes Reich des äußern Rechtes und der gesetzesmäßigen Zucht. Beiden ist der Gläubige eingeordnet: mit seinem Geiste lebt er in demjenigen der sittlichen Freiheit, mit seinem Leibe in demjenigen unerbittlicher Gesetzesstrenge. Hieraus fließt ein thatsächlicher Zustand voller Widersprüche. Während Calvin einerseits die sittliche Gesinnung für den ausschließlichen Kern des christlichen Lebens erkärte, und zur Bethätigung der sittlichen Lebenserscheinung unbedingte Freiheit forderte: forderte er andererseits die strengste gesetzliche Ueberwachung des gesammten sittlichen Lebens sowohl der Einzelnen als der Gemeinde. Während er einerseits die „seligmachende Lehre" Christi — die an die Stelle des „seligmachenden Glaubens" getreten war — als die „Seele" der Kirche betrachtete, galten ihm andererseits die auf dem Wege polizeilicher Strafen durchzuführenden Zuchtmittel als die „Nerven" der Kirche, als die Bande, welche die Glieder der Kirche

*) Man vgl. die ganze Ausführung III, 19, 15: Sunt enim in homine velut mundi duo, quibus et varii reges et variae leges praeesse possunt.

unter einander zusammenhalten *). Lockerung der gesetzlichen Zucht innerhalb der Kirche war Calvin gleichbedeutend mit Auflösung und Zerrüttung der Kirche. Den Zweck der von ihm angeordneten „Kirchenzucht“ gibt er selbst als einen dreifachen an. Sie sollte erstens der Befleckung der zur Heiligung berufenen Gemeinde durch notorische Laster wehren, zweitens die Ansteckung der noch verhältnißmäßig sittlich reinen Gemeindeglieder durch die unreinen verhüten, drittens entweder zur Besserung der Zuchtlosen dienen, oder dieselben von der Kirche gänzlich ausscheiden**). Die Zuchteinrichtungen, welche unter Calvins Einfluß in Genf getroffen wurden, und den nach seinem Vorbilde verbesserten Landeskirchen ihren eigenthümlichen Charakter verliehen, sind ein scharfer Ausdruck dessen, was Calvin sich unter dem Inhalte des sittlichen Lebens dachte.

Mit unerbittlicher Strenge wurde der Kampf gegen die Unsittlichkeit von ihm durchgeführt. Die Laster des Trunkes, der Unzucht, der Spielsucht, der Verschwendung, des Wuchers u. s. w. wurden bis aufs Blut verfolgt; Geldstrafen, Gefängniß, Verbannung, bei Ehebruch der Tod, wurden gegen die Strafbaren in Anwendung gebracht; die vornehmsten Familien, auch der Reformation günstig gesinnte, blieben nicht verschont***). Es war ein geistliches Schreckenssystem, welches unter Calvin in Genf herrschte; die gegnerische Partei, welcher sich neben aufrichtig evangelisch gesinnten Männern insbesondere Freunde sinnlichen Lebensgenusses und frivoler Denkungsart angeschlossen hatten, mußten durch dasselbe aufs Aeußerste getrieben werden. Bis an das Heiligthum des häuslichen Heerdes drangen Lauscher, welche dem Sittengericht (Consistorium) die angeblich Schuldigen verzeigten. Auch Musik, Tanz, geselliger Frohsinn gehörten unter die verbotenen Dinge. Und der Rath gab sich willig oder unwillig zum Werkzeuge dieser Quälereien hin. Namentlich angebliche „Gotteslästerungen“ und freiere Äußerungen über religiöse Angelegenheiten drohten große Gefahr. Einige wurden mit dreitägigem Gefängniß bestraft und zur Abbitte auf den Knieen vor dem Consistorium verurtheilt, weil sie während einer Predigt Calvins gelacht hatten†). Auch die Lektüre

*) IV, 12, 1: Disciplina pro nervis (ecclesiae) est, qua fit, ut membra corporis suo quodque loco inter se cohaereant.

**) A. a. O., 5.

***) Bei Henry, Leben Calvins II, 82 ff; Stähelin, Joh. Calvin I, 368 f.

†) Henry, a. a. O., II. 216 ff.

von Romanen war streng verboten; mehrere Personen wurden 1559 vor das Consistorium geladen, weil sie sich hatten beigehen lassen, den „Amadis von Gallien" zu lesen *). Calvin selbst sah sich zuletzt genöthigt, dem immer mehr einreißenden Denunciantenunwesen entgegen zu treten **). Wie streng er die Presse überwachte, darüber erklärt er sich in einem Schreiben an die Berner Regierung ***).

Eines steht fest, daß er bei Anordnung seiner Zuchteinrichtungen seinem Grundsatze, daß das sittliche Leben des Christen lediglich in der freien, selbstverleugnenden und freiwilligen Gesinnung bestehe, entgegengehandelt hat. Nachdem er das römisch katholische System, welches das christliche Leben unter das Joch der Satzungen beugte und jede Abweichung von den kirchlichen Vorschriften mit Strafen bedrohte, in der Theorie entschieden verworfen hatte, kehrte er in der Ausführung zu einem noch schroffern Ausfluß desselben zurück. Er machte den Versuch, das christliche Gesammtleben durch straffe Disciplin zu heiligen, und konnte sich doch keinen Augenblick darüber täuschen, daß Gesetze und Strafen eine geheiligte Gesinnung niemals hervorzubringen vermögen. Er ließ nur die Liebe als Kern der sittlichen Gesinnung gelten, und bediente sich doch der Furcht, um ein sittliches Leben zu erwirken. Eine solche Verwechselung der evangelischen mit der gesetzlichen, der neutestamentlichen mit der alttestamentlichen Sittlichkeit war nur möglich bei einem Glaubensbegriffe, der von der reformatorischen Wahrheit sich entfernt hatte. So wie einmal Calvin die „reine Lehre" statt des Glaubens für seligmachend hielt, gab er auch der Versuchung nach, dem „reinen Leben" „seligmachende" Autorität beizulegen.

In diesem Punkte unterscheidet er sich wesentlich von Luther. Dem letzteren hatte nur die reine Lehre heilsvermittelnde Autorität, weil ihm das reine Leben ein „unnöthig und frei Ding" war. Bei Calvin stand das Leben mit dem Glauben, also mit der Lehre, in einem so

---

*) Henry, a. a. O., 260.

**) Opera, IX (Epistolae), 2, 214: Ne censurae praetextu quis infametur aut prematur calumniis, falsis delationibus aut suspicionibus.

***) Vgl. Bonnet, Lettres de Jean Calvin, II, 32: Quant à ce que nous admonestez de ne laisser imprimer livres s'enquérant des hauts secrets de Dieu, nous avons l'oeil dessus à ce que nuls livres ne sortent de cette ville, qui ne soyent de bonne édification, ou pour le moins. qui n'engendrent nul scandalle. In Betreff der Prädestination erklärt er: Au reste nous ne souffrirons pas, en tant qu'en nous sera, qu'il en soit parlé ny escript qu'en tout révérence.

innigen Zusammenhange, daß er folgerichtiger Weise, nachdem er die „reine Lehre" mit Strafmitteln aufrecht zu erhalten suchte, mit gleichen Mitteln auch auf Erhaltung des „reinen Lebens" dringen mußte. Von diesem Punkte aus fällt nun auch auf Calvins Sakramentslehre das richtige Licht. Prinzipiell haben die Sakramente für ihn eine sehr untergeordnete Bedeutung. Was sollen diese kreatürlichen Elemente bei der Heilsbeschaffung des Menschen wirken, die lediglich aus dem göttlich veranstalteten Glauben entspringt und in der sittlichen Gesinnung sich bethätigt*)? Für diejenigen, welche fest im Glauben und völlig in der Liebe sind, können sie unter allen Umständen nicht bestimmt sein; denn diese bedürfen äußerer Stützen nicht mehr. Nur den Schwachen und Blöden im Glauben und Leben sollen sie Dienste leisten. Sie haben daher vorzugsweise eine pädagogische Bestimmung**). So wenig besitzen sie vor dem Worte Gottes einen Vorzug, oder sind sie demselben auch nur ebenbürtig, daß sie vielmehr im Verhältnisse zu demselben eine bloß accessorische Bedeutung haben und lediglich zur Bekräftigung dessen dienen, was im Worte viel vollkommener und vollständiger dargeboten ist***). Die von Zwingli in späterer Zeit entwickelte Vorstellung, daß die Sakramente durch eine eigenthümliche sinnlich korrektive Wirkung Unterstützungsmittel für den Glauben werden, wird von Calvin aufgenommen, näher ausgebildet, in den Vordergrund gestellt. Daß Calvin im Grunde über die Sakramente zwinglisch dachte, und niemals der Meinung war, daß das göttliche Einströmen einer der Ausgießung des h. Geistes ähnlichen Lebenskraft von ihnen ausgehe†), ist aus seinen Aeußerungen leicht ersichtlich. Erklärt er doch, daß keine verborgene Kraft von ihnen aus sich ergieße††). Dagegen besteht die Wirkung des Sakraments nach seiner Ansicht ausschließlich in einer Wirkung des h. Geistes; giebt es doch nach Calvin außerhalb des Gebietes des h. Geistes überhaupt keine sittlichen Wirkungen.

*) IV, 14, 6: Sacramenta . . . quia carnales sumus, sub rebus carnalibus cohibentur.

**) Exercitia sunt, quae certiorem verbi Dei fidem nobis faciunt . . ut ita pro tarditatis nostrae captu nos erudiant et perinde ac pueros paedagogi manu ducant.

***) Fides in verbo Dei non secus ac fundamento residet; sed cum accedunt sacramenta ipsis adhuc ceu columnis solidius innititur.

†) Stahl, die luther. Kirche, 158.

††) IV, 14, 9: Non quasi arcanam vim nescio quam illis perpetuo insitam putem, qua fidem per se promovere aut confirmare valeant.

Hier ist freilich eine unklare Stelle in der Calvin'schen Sakramentslehre. Daß der h. Geist nach Calvin nicht in dem Sakramente, d. h. in den Elementen des Wassers, Brodes, Weines, welche bei den sakramentalen Handlungen verwendet werden, sich befindet, darüber ist kein Zweifel. Der h. Geist ist im Subjekte, der Geist Gottes in dem Geiste des Menschen, die Wirkung der Sakramente daher durchaus von der innerlich bewegenden Kraft des h. Geistes abhängig. Sie regen das Geist- und Glaubensleben, das im Subjekte ohne ihr Zuthun bereits vorhanden ist, kräftiger und entschiedener an *).

Calvin konnten die Schwierigkeiten, welche von seinem eigenen Standpunkte aus gegen diese Vorstellung sich erhoben, unmöglich verborgen bleiben. Diese zwischen dem h. Geiste und den kreatürlichen Dingen getheilte Wirksamkeit konnte nur als eine Verminderung der Wirkung des h. Geistes und somit Gottes selbst beim Heilswerke erscheinen; es war nicht mehr lediglich Gott, von welchem das Heil gewirkt wurde. Die kreatürlichen Dinge wurden anscheinend Mittelursachen. Daß Gott allein alle Ehre gebühre, daß der Mensch das Heil lediglich ihm verdanke, war aber ein so durchgreifender Gedanke im Systeme Calvins, daß er sich das Zugeständniß der Mitwirkung kreatürlicher Elemente bei den Heilsvorgängen unmöglich abdringen lassen konnte. Man darf deßhalb auf die Sakramente als äußere Gnadenmittel kein Vertrauen setzen; sie sind sinnliche Hülfsmittel, welche die ewigen Heilsgüter uns vor das Auge stellen, irdische Pfänder für himmlische Gaben**). Keine Rede davon, daß sie Heil, Gnade, Leben mittheilen; sie bezeugen und beglaubigen nur, daß die göttlichen Gnadenspendungen in Wirklichkeit für uns bestimmt sind. Alles Heil kommt lediglich von Gott, vom heiligen Geist; er allein theilt die himmlischen Güter mit; er allein bewirkt, daß die Sakramente Erfolg haben***). Außer dem Geiste wirkt in den Sakramenten auch noch

---

*) A. a. O: Itaque sic inter Spiritum Sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, his ministerium duntaxat relinquatur.

**) A. a. O., 12: Sacramentorum unicum officium est, ejus (Dei) promissiones oculis nostris spectandas subjicere, imo nobis earum esse pignora.. Neque in Sacramentis haerere fiducia nostra debet, nec Dei gloria in ipsa conferri, sed omissis omnibus ad ipsum, et Sacramentorum et rerum omnium autorem, surgere et fides et confessio debent.

***) Opera VIII, 655 (Consensio mutua de re Sacramentaria): Monemus, si quid per Sacramenta nobis confertur, id non fieri propria eorum virtute, sed quatenus Domino Spiritus sui virtutem in illis exercere pla-

das Wort oder die Verheißung. Sie sind gewissermaßen Veranschaulichungsmittel des Verheißungswortes, und es liegt Calvin viel an dem Nachweise, daß die Sakramente keinen andern Inhalt und keine andere Wirkung haben können als das Wort*).

Auch von diesem Standpunkte aus konnte nun freilich die Frage unmöglich umgangen werden, ob denn die Sakramente überhaupt einen sittlichen Inhalt hätten, ob ihr Gebrauch nicht füglich unterlassen werden könnte. Hat auch Calvin den zwinglischen Gedanken, daß die Sakramente Anregungsmittel für den Glauben seien, zum Mittelpunkte seiner Sakramentslehre gemacht: so hat er doch keineswegs dargethan, in wie fern eine besondere Glaubensstärkung von dem Gebrauche sinnlicher Elemente ausgehen soll. Alle sittlichen Wirkungen gehen nach seiner Grundansicht von dem Geiste und nicht von sinnlichen Gegenständen aus. Nur als äußere Stützmittel des innern Glaubens- und Heilslebens haben die Sakramente nach seiner Darstellung an den Glaubensschwachen in so fern eine Aufgabe zu lösen, als sie vermittelst sinnlicher Eindrücke das bewirken, was eigentlich durch freie Geistesthätigkeit bewirkt werden sollte. Der Gläubige bedarf mithin der Sakramente um so weniger, je mehr er im christlich-sittlichen Leben fortschreitet; wer an das Ziel der christlichen Vollkommenheit gelangt ist, bedarf ihrer gar nicht mehr**) Deßhalb sieht sich auch Calvin zur Entschuldigung des Gebrauches der Sakramente bei den Gläubigen veranlaßt; er beruft sich auf die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur

---

cet . . In eo vertitur quaestionis status: soline Deo in solidum adscribere conveniat omnes salutis nostrae partes, an ejus laudis partem ipse ad Sacramenta derivet, dum illis utitur . . . Nec vero terrenis elementis fit injuria, si Dei spoliis non ornantur.

*) Inst. IV, 14, 14: Fallitur, qui plus aliquid per Sacramenta sibi conferri putat quam quod verbo Dei oblatum vera fide percipiat. A. a. O., 17: Fixum maneat, non esse alias Sacramentorum quam verbi Dei partes, quae sunt offerre nobis ac proponere Christum et in eo coelestis gratiae thesauros: nihil autem conferunt aut prosunt, nisi fide accepta.

**) IV, 14, 3, sagt Calvin von den Sakramenten: promissioni tanquam appendicem quandam adjungi, eo fine, ut promissionem ipsam confirmet ac obsignet, nobisque testatiorem, imo ratam quodammodo faciat, quomodo nostrae ignorantiae ac tarditati primum, deinde infirmitati opus esse Deus providet. Vgl. Opera, VIII, 91 (brevis form. conf. fidei): Confiteor imbecillitatem nostram requirere, ut ad praedicationem verbi adjiciantur Sacramenta tanquam sigilla, quibus promissiones Dei in cordibus nostris obsignentur.

noch in den Wiedergebornen, und vergißt nicht beizufügen, daß das Heil von jenem Gebrauche unabhängig sei *).

In diesen Ausführungen ist Calvin durchaus zwinglisch, in der Art, daß er die eine (spätere) Seite der zwinglischen Sakramentslehre noch weiter ausgebildet hat. Von Zwingli weicht er erst an der Stelle wesentlich ab, wo er einen leiblichen Genuß Christi, nicht in dem Sakramente, sondern gleichzeitig mit dem Gebrauche des Sakramentes annimmt **). Damit verwickelt er sich mit sich selbst, mit seinem eigenen Sakramentsbegriffe und mit seiner Gesammtanschauung von dem Inhalte des sittlichen Lebens in dem Christen, in nicht geringe Schwierigkeiten. Kein Reformator hat die Seligkeit des Menschen entschiedener als Calvin von Gott allein, als der obersten Ursächlichkeit alles Heils, abgeleitet; keiner hat entschiedener bestritten, daß aus natürlichen und kreatürlichen Dingen das Heil fließe. Als einem ausgezeichneten Schriftausleger konnte ihm auch nicht entgehen, daß die Stiftungsworte des Abendmahls lediglich auf den gekreuzigten Leib Christi sich beziehen und daß Christus mit denselben seinen Tod als eine Quelle des Lebens bezeichnen wollte. Hat er sich doch auch im Zürcher Consensus ohne Bedenken der zwinglischen Vorstellung angeschlossen und das Essen des Leibes und Blutes Christi als sinnbildlichen Ausdruck für den Glauben an das im Tode Christi dargebrachte Sühnopfer aufgefaßt ***).

*) Opera VIII, 95: Equidem uno Dei verbo abunde esse nobis debuerat, ut salutis nostrae plenam fidem perciperemus. Atqui quum ita Domino placuerit, nostrae infirmitati et fragilitati talibus mediis institutis consulere, ratio ipsa evincit obstringi nos aperte, ut et illa admittamus et ad usum nostrum applicemus . . Vgl. IV, 14, 14: Ex quo conficitur, non pendere ex Sacramentorum participatione salutis fiduciam.

**) Schon in seiner Schrift de coena Domini (1540) sagt er, Opera VIII, 2: Necesse est, ut vita nostra in Christo sita sit, animas nostras ipsius carne et sanguine vesci, veluti cibariis propriis et peculiaribus. A. a. O., 3: Intelligimus, Christum nobis in Coena veram propriamque corporis et sanguinis sui substantiam donare. Vgl. inst. IV, 17, 24: Dicimus, Christum tam externo Symbolo quam Spiritu suo ad nos descendere, ut vera substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet. Admonitio ult. ad Wesph. (Opera VIII, 699): Ingenue professi sumus, veritatem ita signis conjunctam esse, ut non minus vere animae nostrae spirituali cibo pascantur, quam panis et vinum lingua nostra gustantur . . Vitam ex carne sua et sanguine nobis inspirat Christus.

***) Consensus tigurinus (Niemeyer, collect. conf., 197 ff.), art 23:

Wie ist nun Calvin dazu gekommen, ein seiner Grundansicht fremdartiges Element in seine Sakramentslehre aufzunehmen und damit seine Anschauung von dem Inhalte des sittlichen Lebens überhaupt zu entstellen? Man kann nur lächeln, wenn Stahl den Schlüssel zu Calvins „so eigenthümlicher Stellung" in der Sakramentslehre darin findet, daß er nach seinem tiefgläubigen Sinn einen mächtigen Zug für die lutherische Lehre empfunden habe *). Eben darum, weil Calvin so tiefgläubig war, sträubte er sich gegen jede Vorstellung, welche eine Bedingtheit des Heils durch kreatürliche Elemente in sich schloß, eben darum war er von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die Seligkeit des Menschen durch den heil. Geist ausschließlich bewirkt werde. Das ist das Erhebende in der religiösen und sittlichen Ansicht Calvins, daß er immer wieder zur obersten Quelle aller Wahrheit und alles Lebens selbst emporsteigt, und aus ihr allein das Heil schöpfen will. In demselben Augenblicke, in welchem er von einem leiblichen Genusse Christi im Sakramente spricht, aus welchem Heil und Leben fließe, weist er dem Sakramente nach seiner leiblichen Seite eine ganz niedrige Stellung an, und versichert, daß aus Leiblichem niemals Heil und Leben entspringen könne. Die Behauptung Calvins, daß der verklärte Leib Christi, leiblich genossen, zu unserm Heil mitwirke, steht in eben so grellem Widerspruche mit den objektiven Grundlagen seines Systems als mit seiner subjektiven Ueberzeugung, wornach er von den Gnadenwirkungen des heil. Geistes allein die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes erwartete. Dieser innere Widerspruch in der Sakramentslehre bereitete ihm nun auch Verlegenheit über Verlegenheit. Es blieb ihm nichts übrig als die Berufung auf ein schlechthiniges „Mysterium". Daß ein Körper aus unendlicher Ferne, ohne sich von der Stelle zu bewegen, durch bloße Einwirkung sich körperlich mittheile, ist nun einmal undenkbar; die Analogie mit der Wirkung des Sonnenlichts ist schon deßhalb unstatthaft, weil nicht der Sonnenkörper dem Sehenden sich mittheilt. Sie ist es aber auch deßhalb, weil nur eine monströse Phantasie dem menschlichen Leibe Christi Dimensionen, welche mit denen des Son-

Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per fidem Spiritus S. virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus.

*) Die lutherische Kirche, 142.

nenkörpers Aehnlichkeit haben, zuschreiben kann. Selbst in dem Falle aber, wenn der Leib Christi in unendliche Fernen wirkend vorgestellt werden könnte, wäre ein sittlicher Erfolg leiblicher Wirkungen vom Standpunkte Calvins aus völlig undenkbar. Im Zürcher Consensus hat Calvin seine wahre Meinung ausgesprochen, wenn er die Wirkung des gekreuzigten Leibes und vergossenen Blutes, d. h. die sittliche Wirkung des Todes Christi, für die Substanz des Abendmahles erklärt. Nur sie kann der Wirkung des Wortes gleichförmig sein; sie wird durch die Kraft des heiligen Geistes in den Gläubigen vermittelt.

Wenn sich Calvin vom Boden der zwinglischen Sakramentslehre aus gemüht und gestreckt hat, dem lutherischen Dogma sich zu nähern, so hat er das in falscher Unionstendenz gethan; denn falsch ist jeder Unionstrieb, welcher die trennenden Prinzipien übertüncht. Die Sakramentslehre ist der schwächste Punkt in Calvins System, weil sie die Grundlagen des Systems thatsächlich, unter Berufung auf mysteriöse Vorgänge, aufgiebt. Falscher Unionstrieb war es, welcher Calvin veranlaßte, den sittlichen Mittelpunkt der zwinglischen Sakramentslehre, die Bedeutung des Sakramentes als einer sittlich kräftigenden Gemeindethat, bei Seite liegen zu lassen*). Wir erblicken daher nicht nur in der Sakramentslehre Luthers, sondern auch in derjenigen Calvins, eine Rückbildung des protestantischen Systems auf dem sittlichen Lebensgebiete nach dem Katholizismus hin. Grundsätzlich haben vom Standpunkte des Protestantismus aus alle Handlungen nur in so weit sittlichen Werth, als sie ein Ausfluß aus dem Glauben und ein Ausdruck selbstverläugnender Liebe und freien Gehorsams gegen Gott sind; was ihnen ihren Werth giebt, ist die sittliche Beschaffenheit des handelnden Subjekts. Die sakramentalen Handlungen können hierin keine Ausnahme bilden. Gleichwohl nimmt

---

*) IV., 14, 19: Ceremonias esse, quibus exercere vult populum suum Deus ad fidem intus fovendam, excitandam, confirmandam, deinde testandam apud homines religionem. Seine Unionstendenz sprach Calvin schon in seiner Schrift de cœna unverholen aus. Dem Zwingli machte er zum Vorwurf (VIII., 8): Quam praesentiam Christi in Cœna credere debeamus, qualis illic communicatio corporis et sanguinis ipsius recipiatur, dicere omittebat, adeo ut Lutherus eos nihil praeter signa nuda et spiritualis substantiae vacua relinquere velle existimaret . . . Hoc dictum volui, bemerkt er am Schlusse, quoniam nulla adhuc publicata est formula, ubi concordia illa constituta sit, quod valde necessarium esset.

Calvin bei ihnen eine Ausnahme an. Ein Element, welches der Region des Geistlebens, d. h. der ausschließlich sittlichen, nicht angehört, eine leibliche und endliche Substanz, soll eine sittliche Wirkung hervorbringen; die Heilsgemeinschaft mit Christo soll durch sie, freilich unter Mitwirkung des heil. Geistes und unter der Bedingung des Glaubens, leiblich bedingt sein; die angeblich objektive Wirkung des Sakramentes wird durch die angehängte Bedingung allerdings wieder aufgehoben. Es ist das katholisch-mittelalterliche sakramentale Mysterium, welches in der Vorstellung Luthers von einer Verbindung des Leibes Christi mit den irdischen Elementen, und in der Vorstellung Calvins von einer mit dem sinnlichen Genusse gleichzeitigen wunderbaren Selbstmittheilung jenes Leibes an den gläubig Genießenden, in den protestantischen Vorstellungskreis aufs neue sich eindrängt und die sittliche Weltanschauung des Protestantismus verwirrt und erschüttert. Giebt es Wirkungen im Christenleben zum Heile außerhalb des ethischen Prozesses, ohne klares Selbstbewußtsein und freie Selbstbestimmung, mit Hülfe stofflicher auch noch so verdünnter oder verklärter Substanzen oder Kräfte, so ist das Heil nicht mehr durch Glauben allein, nicht mehr aus dem Mittelpunkte einer totalen Geistes- und Lebenserneuerung des Subjekts, bedingt; das katholische Kirchenthum mit seinen heilsmittlerischen Künsten findet durch die kleine Oeffnung, welche in die Mauer des protestantischen Systems gebohrt ist, nach Umständen zuletzt doch wieder vollen Eingang. Daß auf dem Grunde der calvinischen Landeskirchen eine neue Gesetzeshierarchie ihre Stätte aufgeschlagen hat, darf uns nach solchen Vorgängen nicht im Geringsten wundern.

---

§ 110.

Der Inhalt des sittlichen Lebens bei Melanchthon.

Kein Reformator wäre geeigneter gewesen, den Inhalt des sittlichen Lebens in ächt protestantischer Weise zu begreifen, als Melanchthon. Schon in der ersten Ausgabe seiner Loci hat er sich gegen die katholische Moraltheologie aufs schärfste ausgesprochen, gegen diese künstliche Kirchenmoral, welche die Liebe und den einfachen natürlichen Sinn gleicherweise verletzt *). Diese bilden den Inhalt

*) Corp. Ref., XXI., 138: Jam in tot genera vivendi scissus Christianismus, quid refert Christianae caritatis et simplicitatis?

des sittlichen Lebens. Später bezeichnet Melanchthon als die Substanz der christlichen Sittlichkeit im Subjekte den freien Gehorsam eines guten Gewissens *). Das gute Werk als solches hat bloß bürgerlichen Werth, und gilt nur vor dem Staatsgesetze; um christlichen Werth zu erhalten, dazu bedarf es der innern sittlichen Beweggründe, vor Allem des Glaubens. Mit Luther hat Melanchthon dazu beigetragen, das weltliche und staatliche Element in die gebührenden Ehren einzusetzen; mit Luther hat er gegen die von Standeshochmuth und Herrschsucht vergiftete römisch-katholische Geistlichkeit den Kampf durchgefochten. Gegen die falsche Moral des römischen Katholizismus und der Wiedertäufer hat er mit gleicher Kraft seine Waffen gerichtet. Auf die innerste Gesinnung, den Glauben zu Gott und die Liebe zu dem Nächsten, kommt es allein an; das rechte geistliche Leben ist da, wo Glaube und Liebe; den Pflichten des Glaubens und der Liebe kann im bürgerlichen Leben vollkommen Genüge geleistet werden **). Auch später noch führt er Klage, daß man nur auf kirchliche gute Werke etwas gehalten, von den „rechten guten Werken, dem Amt der Obrigkeit, dem Gehorsam und ernstlicher Ehrfurcht gegen dieselbe, von den Pflichten des bürgerlichen Berufs, von Leiden und ernstlichem Gebot der Zuversicht zu Gott in Nöthen“, wenig gelehrt habe. ***)

Wie hat sich nun aber Melanchthon nach seinem sittlichen Standpunkte zu der Lehre von den Sakramenten gestellt? In der ersten Ausgabe seiner Loci kommt der Ausdruck „Sakrament“ noch nicht vor. Er betrachtet Taufe und Abendmahl als bloß accessorische Merkzeichen und Siegel der göttlichen Verheißungen; ähnlich wie für die schweizerischen Reformirten haben sie für ihn ungefähr dieselbe Bedeutung wie Beschneidung und Passah im alten Testament †). Nach

---

*) A. a. O., 429.

**) A. a. O., 543: Magna est consolatio piis intelligere, quod Deo placeat haec civilis vita, quod sit donum Dei, quod Deus praeceperit, ut suae vocationi etiam in vita civili quisque obtemperet, quod omnia officia vitae civilis, regere respublicas, exercere judicia, bella gerere, militare, magistratibus obtemperare, conjugium tenere proprium, laboribus et legitimis contractibus quaerere et tueri rem familiarem, ornare artes utiles vitae, recte docere juventutem et similia, sunt in piis vere cultus dei. Früher hatte er den Krieg und Aehnliches als unchristlich verworfen, Corp. Ref. I., 140.

***) Corp. Ref. IV., 1005 f.

†) XXI., 210: Quae alii sacramenta, nos signa adpellamus . . .

den Wittenberger Unruhen schloß er sich der herkömmlichen Anschauungsweise wieder näher an. Der Abendmahlsstreit fand ihn auf Luthers Seite; es war eine nur in dem übermächtigen Einflusse Luthers ihre Erklärung findende Inconsequenz, daß er nicht damals schon der schweizerischen Lehre beitrat. In seinen dogmatischen Ausführungen aus erster Hand ist ihm der Genuß des Abendmahls eine Bekräftigung des Glaubens, durch den allein das Heil bedingt ist*). Keine Spur davon, daß Leib und Blut Christi für ihn eine specifische Bedeutung gehabt hätten. Für die Annahme einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl brachte er im Jahr 1525 kein anderes Argument auf, als daß nicht von den Worten der Schrift gewichen werden dürfe, sie seien denn wider andere Schrift; er unterwarf sich also der Exegese Luthers**). Im Uebrigen war ihm der Sakramentsstreit von Anfang an widerwärtig, da derselbe nach seiner Ansicht auf scholastische Spitzfindigkeiten zurück und von dem sittlichen Mittelpunkte des Christenthums hinwegführte***). Zwinglis Ansicht verwirft er nur darum, weil er sie mißversteht; er ist der Meinung, Zwingli lege dem Abendmahl gar keine religiös sittliche Bedeutung bei†). Er verschweigt auch den herben Gewissenskampf nicht, den ihn die Annahme einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle gekostet††). Am liebsten wäre es ihm, wenn das Trauerspiel des Abendmahlsstreites bald in Stillschweigen begraben würde; es scheint ihm als ob die Anhänger Zwinglis gute Gründe für ihre Ansicht aufzubringen wüßten; die Friedensbemühungen Butzers finden seinen

---

Probabilis et illi voluntatis, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae.

*) A. a. O., 221: Nec delet peccatum participatio mensae, sed fides delet, ea vero hoc signo confirmatur.

**) Corp. Ref. IV., 760.

***) A. a. O., 722: De negotio εὐχαριστίας non aliud adhuc susceptum video, nisi ut hac occasione in intricatas, obscuras et profanas quaestiones ac rixas conjecti animi a conspectu doctrinae necessariae tanquam turbine quodam auferantur.

†) I., 846, 1106: Haec opinio somniat, coenam nihil pertinere ad conscientiam et apprehendendam voluntatem Dei.

††) A. a. O., 1106: Ego non sine maximo certamine in hanc sententiam adductus sum, ut statuam, corpus domini vere praesens in coena esse; doch warnt er vor Zwinglis Meinungen, 1109.

vollen Beifall *). Zur Zeit des Kasseler Concordiengespräches (1534) ist der Umschwung bereits in ihm vorgegangen, nicht in Folge einer innern Krise; im Innersten dachte er immer anders als Luther über die Sakramente — sondern durch das Studium der Väter gefördert, bei welchem ihn die Thatsache überraschte, daß die symbolische Auffassung der Stiftungsworte in der alten Kirche vorherrscht. Sein exegetisch-historisches Gewissen war nun frei, und von jetzt an schreckte ihn selbst Luthers Autorität nicht mehr. Auf dem Kasseler Gespräche vertrat er in der luther'schen Abendmahlslehre nicht mehr seine, sondern eine ihm fremde Meinung **).

Gleichwohl war es Melanchthon nicht gegeben, in der Sakramentslehre eine klare und feste Position einzunehmen; er wagte es nicht, mit Luthern offen zu brechen. Dagegen lag ihm nunmehr Alles daran, keinen Ausdruck zu gebrauchen, aus dem hätte geschlossen werden können, daß er die Sakramente als Organe der Heilsvermittlung betrachte und ihnen eine magische Wirkung beilege. Damit, daß er im Sakramente eine specifische Gegenwart Christi voraussetzte, die er als „sakramentale" bezeichnete, schien er sich an Luther anzulehnen; worin sich dieselbe von der Gegenwart Christi in der Predigt des göttlichen Wortes und in der Mittheilung des heiligen Geistes unterscheide, wußte er nicht nur nicht, er versuchte nicht einmal es anzugeben ***). Der ganze gottmenschliche Christus bot im Sakramente nach seiner Ueberzeugung den Gläubigen sich zum Genusse dar. Allein war es nicht ebenfalls der ganze Christus, der sich im Worte und Geiste, also auch außerhalb des Sakramentes, den Gläubigen zur Aufnahme darbot? Hiernach haben die zweideutigen Formeln, in welche Melanchthon auch in den spätern Ausgaben der Augsburger Confession seit 1540 seine Sakramentslehre einhüllte, eigentlich nur psychologische Bedeutung †). In steter Besorgniß, Luthers Zorn wider

---

*) II., 498, 620, 641, 675.

**) Corp. Ref., II., 822: Meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuncius alienae (vertrauliche Aeußerung gegen Camerarius).

***) III., 514: Egoque, ne longissime recederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam, et dixi, datis his rebus, Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem, aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα, aut ferruminaretur, aut misceretur. Sacramenta pacta sint, ut rebus sumptis adsit aliud.

†) Der Artikel 10 der Augsburger Confession lautet ursprünglich: De Coena

sich zu reizen, zumal nachdem derselbe im Jahre 1544 in neuen Flammen hervorgebrochen war, machte er auch stets neue Zugeständnisse, um dem drohenden Ungemach zu entgehen *). Obwohl auch Calvin zweideutig über das Sakrament lehrte, so konnte sich dennoch Melanchthon nicht einmal dazu verstehen, Calvins vermittelnde Formeln gut zu heißen **). Nicht als ob ein innerliches, auf Gewissensbedenken beruhendes, Sträuben ihn verhindert hätte, der reformirten Sakramentslehre beizutreten, sondern seine unionistische Tendenz, seine ausgleichenwollende Stellung zwischen den Parteien, machten ihm einen offenen Anschluß an die verrufene schweizerische Ansicht auch dann noch zur Unmöglichkeit, als nach Luthers Tode die Furcht vor dessen Bannstrahl gewichen war. Gleichwohl ist er im Grunde ein Vertreter der reformirten Abendmahlslehre. Eine leibliche Gegenwart Christi in den sakramentalen Elementen bestreitet er; die leibliche Gegenwart „im Abendmahle" erscheint ihm nicht als eine specifische, sondern vermittelt durch die Gegenwart der ganzen Person Christi, welche aufgenommen wird durch den Glauben, nicht durch einen mündlichen Genuß. Glücklich vermeidet Melanchthon die mystische Vorstellung Calvins von einer Einwirkung des Leibes Christi, die keine sittliche Bedeutung hat, und er hätte, wenn er mit der Sprache herausgegangen wäre, sich eigentlich auf die Seite Zwinglis stellen müssen. Allein der tief sittliche Gedanke Zwinglis, daß die Sakramentsfeier Gemeindefeier sei, und die Förderung des sittlichen Gemeindelebens zum Zwecke habe, lag ihm auf seinem etwas einseitig

---

Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes, verändert (1540): De Coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini.

*) Unter dem 10. Okt. 1544 schreibt er an Myconius: ego Luthero dixi, me semper defendisse synecdochen, cum panis et vinum sumantur adesse Christum vere et nos sibi membra facere, nec extra usum ritus ullos habere sacramenti rationem.

**) Man vgl. Calvins Klagen opera IX., 2, 82, 97. Calvin wünscht in letzterem Briefe an Melanchthon (1559), er möchte Wittenberg verlassen, ne ingenuam veritatis professionem supprimens ad eam opprimendam quasi tacitum patrocinium improbis hominibus accommodes. Melanchthon fühlte nur allzutief, wie sehr Calvin mit seiner Aufforderung gegen ihn im Rechte war, vgl. Galle, Charakteristik Melanchthons, 445. Er selbst charakterisirt seine Thätigkeit gegen den Regierungsrath Mordeisen (C. R, IX., 832): Incidi in controversias motas ante annos quadraginta, lenii et explicavi quasdam horridas disputationes.

humanistischen Standpunkte ferner, und so ist Melanchthons Abendmahlslehre, der Sache nach, ein von Zwinglis tiefster Idee entleerter Zwinglianismus geblieben. Der Form nach lehnte sie sich dagegen stets an Luthers Ausdrucksweise an, insofern ohne innere Berechtigung als sie die Streitfrage, ob die leibliche Mittheilung Christi an die sinnlichen Elemente gebunden sei, gegen Luther entscheidet, und die leibliche Gegenwart Christi damit als unnöthig für das Heilsbedürfniß erklärt.

---

§ 111.

Der Inhalt des sittlichen Lebens bei den Männern der Opposition.

So schwer ist es den Reformatoren geworden, das sittliche Leben des Christen unter einem anderen als dem katholischen Gesichtspunkte aufzufassen, daß selbst derjenige, welcher im Herzen von der katholischen Anschauung nach dieser Richtung am freisten war, bis ans Ende seines Lebens dieselben trügerischen Zugeständnisse machte, welche die Leidenschaften weder nach der einen noch nach der andern Seite besänftigten. Dennoch haben die Reformatoren ein großes Verdienst um die Erneuerung des christlichen Volksgeistes sich erworben, indem sie die sittliche Bedeutung der weltlichen und staatlichen Sphäre erkannten und zur Geltung brachten. Nur ist zu bedauern, daß sie durch ihre Sakramentslehre — mit Ausnahme Zwinglis — die neugewonnene sittliche Weltanschauung wieder durchlöchern. Das katholisch-mystische Element wurde über das protestantisch-sittliche noch einmal Meister. Zu derselben Zeit, in welcher Luther die Erscheinung des sittlichen Lebens in guten Werken für unnöthig erklärte, knüpfte er die Seligkeit von Neuem an die Bedingung eines ceremoniellen Vorgangs, an Mysterien, welche mit den sittlichen Lebensvorgängen in keinem Zusammenhange standen. Erschien ihm auch das Sakrament als das „allergeringste" Stück, so war es doch ein Stück in dem Heilsorganismus, ein Glied in der Kette der unerläßlichen Heilsmittel, während das gute Werk, die sittliche That, ihm als kein solches Stück und kein solches Glied galt. Hengstenberg hat aus dem allergeringsten Stück das Wesentlichste gemacht und die evangelische Kirche zur „Kirche des Sakramentes" gestempelt. Stahl, der in der Predigt des Wortes keine „schöpferische That Gottes" erkennt, erkennt eine solche in dem Sakramente, und man sieht daher nicht ein, weßhalb er mit der Bezeichnung Hengstenbergs sich nicht vollkommen einverstanden erkären sollte; a parte potiori fit denominatio.

Nachdem einmal durch den doppelten Irrthum Luthers: die Lostrennung des sittlichen Lebens von der religiösen Idee und die Wiederaufnahme des katholischen Sakramentsbegriffes, der Protestantismus seinen sittlichen Aufgaben aus dem Wege gegangen war, zu deren entschiedener Lösung die Halbheiten Calvins und Melanchthons ihn nicht zurückzuführen vermochten: so hätte ein Anstoß zum Besseren nur noch von Seiten jener selbstständigen Vertreter der Opposition ausgehen können, welche die Reformatoren auf ihre prinzipiellen Fehler aufmerksam zu machen den Beruf hatten. Während jedoch die einen, wie die Wiedertäufer, sich ein neues Werkjoch aufluden, schüttelten andere, wie die Vertreter der geistreichen Literatenschule Francks, alle sittlichen Lebensaufgaben wie ein Joch von sich, und warfen sich in den Strom einer romantisch gefärbten Gefühlsschwärmerei, wobei es am Ende auf ein „unaussprechliches Seufzen" hinauslief, und in Summa zuletzt „Alles: Glaube, Tugend, Werk, Liebe" in Nebel zerfloß*). Sonderbarer Weise begegnet sich Franck auf seinem Wege wieder mit der katholischen Vorstellung, daß nur das Geistliche sittlich, daß „alle Werkeltage verflucht", daß „leiden und feiern viel besser sei als wirken" **). Bis zu der äußersten Spitze des Satzes: „Gutes zu wirken sei verboten", sehen wir Franck mit seiner idealistischen Verflüchtigung der realen Lebensziele vorgehen. Auf diesem Punkte verlor freilich auch das „Sakrament" alle und jede Bedeutung. Wozu bedurfte es da einer bekennenden sich zusammenschaarenden Gemeinschaft, wo jeder in seinem Subjekte die Fülle des ewigen Sabbaths concentrirt fand? Unter den Wiedertäufern erklärten die „freien Brüder", daß es vollkommen genüge, wenn der Gläubige nur den Geist habe ***). Nach Franck bedarf nur der „heidnische Böfel" noch der Ceremonien†). Auch Carlstadt wußte auf seinem Standpunkte dem Sakramente als solchem keine sittliche Bedeutung mehr abzugewinnen, und meinte, wer aus dem Fleische und Blute Christi Leben zu schöpfen begehre, der müsse den erhöhten Christum im Geist am Kreuz und nicht im Sakrament als

*) Weltbuch, f. 124 f. Im Traktat von der Majestät des freien, selbstständigen einigen göttlichen Worts u. s. w., sagt Franck: „Ich wollte, ich könnte . . . alle natürlichen Menschen von all ihren guten Werken, Thun, Lassen, Leben, Künsten, Schreiben, Lesen u. s. w. in Gott treiben, in den rechten Sabbath, daß sie in diesem Hände und Füße ließen fallen und willenlos, kunstlos und begierdelos von allen ihren Werken ruheten."

**) Paradora f. 135 f.

***) Bullinger, der Wiedertäufer Ursprung, f. 32 f.

†) Paradora, f. 58.

Speise und Trank suchen *). Die Annahme, daß das Sakrament eine glaubenstärkende Wirkung haben könne, verwarf er völlig **). War ihm das Abendmahlssakrament lediglich ein Sinnbild des Kreuzestodes Christi: so entstand selbstverständlich die Frage, wozu es überhaupt neben dem Worte noch einer solchen äußern bloß epideiktischen Handlung bedürfe? Grundsätzlich hätte Carlstadt das Sakrament entbehren können, und es ist nur Anbequemung an das Herkommen und Achtung vor der biblischen Stiftung, wenn er sich seiner nicht entledigt hat. Dagegen hatte er schon in einer seiner frühern Schriften erklärt, daß man sein Lebenlang ohne das Sakrament bleiben möge, wenn man nur sonst den Zusagen Christi glaube ***).

Schwenkfeld nimmt zwar im Verhältnisse zu den übrigen Trägern der Opposition gegen die wachsende Orthodoxie in so fern anscheinend eine günstigere Stellung zu den Sakramenten ein, als er in ihnen Organe „verborgener Geheimnisse des Reiches Gottes“ erblickt und ernstlich vor ihrer Geringschätzung warnt †). Im Grunde jedoch besitzt für ihn das Sakrament als bloße sinnbildliche Ceremonie keinen sittlichen Inhalt. Fließt alle wunderthätige Heilskraft von dem verklärten Fleische Christi aus: so müßte die Wirkung dieses verklärten Fleisches irgendwie an das Sakrament gebunden sein, wenn diesem bei der Aneignung des Heils eine specifische Bedeutung zugeschrieben werden sollte. Allein Schwenkfeld erklärt umgekehrt, daß „weder Christus, noch seine Gnade oder Geist an Brauch der Sakramente gebunden, noch an ein äußerlich Ding angeheftet sei.“ Er findet es ganz genügend, wenn ein Mensch innerlich getauft und innerlich geistlich zum ewigen Leben gespeist werde ††).

---

*) Auslegung dieser Worte Christi: das ist mein Leib u. s. w. 1524, bei Jäger, a. a. O., 450.

**) Er schrieb eine verloren gegangene Schrift, daß das Sakrament kein Zeichen sei, durch welches die Menschen ihr Gewissen stärken und versichern können. Jäger, a. a. O., 456.

***) Von beiden Gestalten der heiligen Messe u. s. w., 1521, f. 49: „Ich weiß wohl, daß du dein lebentage ohne das Sakrament bleiben mögest, und daß keiner dazu gezwungen ist, daß er das Sakrament einest oder offtmals nemen soll, wenn er sonste vestiglich in den Zusagungen Christi steht“. S. den Auszug aus dieser Schrift bei Jäger, a. a. O., 236 ff. Aehnlich auch Ochino in seiner Schrift de corporis Christi praesentia in Coena Sacramenti.

†) Werke, I, 60; II, 901.

††) Werke II., 94 f., 141; vgl. auch I., 22 f.

§ 112.

Der Inhalt des sittlichen Lebens in den Bekenntnißschriften.

Nach dem Allem wird es nicht auffallend erscheinen, wenn die Bekenntnißschriften keine Lösung eines Problems darbieten, welches die Reformatoren selbst in befriedigender Weise nicht zu lösen vermochten. Umgekehrt sind dieselben öfters hinter dem Standpunkte der Reformatoren zurückgeblieben. Der folgenreiche Gedanke, daß die Idee des Sittlichen in der Sitte des Hauses, Berufes, Staates und nicht in den künstlichen Sittengeboten der Kirche, zur Erscheinung gelange, ist in der Augsburger Confession aus Friedensliebe abgeschwächt; die gemeinen guten Werke dieses Zeitlebens werden als solche betrachtet, die keine Beziehung auf Gott haben *). Auch die Ehe wird nur wie ein Arzneimittel gegen die sinnliche Schwäche beurtheilt **). Die christliche Vollkommenheit wird in die Gesinnung des Glaubens verlegt, die guten Werke liegen unvermittelt daneben ***).

Der katholische Dualismus, der die Freiheit der göttlichen Weltordnung durchschneidet, findet in der Herabsetzung der bürgerlichen und öffentlichen Thätigkeit, welche mit den ewigen Dingen gar nichts gemein haben soll, aufs neue Eingang †). In den reformirten Bekenntnißschriften wird die Gesetzeserfüllung zu wiederholten Malen, mit allzuengem Anschlusse an den Dekalog, als der wahre Inhalt des sittlichen Lebens betrachtet ††). Ueber das Verhältniß der sakramentalen Vorgänge zu dem sittlichen Lebensinhalte des Christenthums lassen uns überhaupt die Bekenntnißschriften weit mehr im Un=

---

*) I., 18, wo zu den operibus vitae praesentis bonis gerechnet werden: velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum etc.

**) II., 2.

***) II., 7: Christiana perfectio est serio timere Deum . . . interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi.

†) A. a. O.: Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias etc.

††) Conf. Scot. 14: Illa tantum bona opera esse affirmamus, quae fide secundum Dei mandatum fiunt, qui in lege sua quid sibi placet exposuit. Der heidelberger Katechismus (Fr. 91) bezeichnet als gute Werke diejenigen, „die auß warem Glauben nach dem Gesetz Gottes ihm zu ehren geschehen." Conf. helv. post., 16: Bona opera . . . a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi dei.

klaren als die Aussagen der Reformatoren. Nach der Augsburger Confession haben die Sakramente ganz dieselbe Bestimmung wie das Wort Gottes; sie sollen den Glauben wecken und stärken *). Wodurch unterscheiden sie sich aber in diesem Falle nach Inhalt und Wirkung von der Predigt des Wortes? In der Sakramentslehre der reformirten Bekenntnisse wird gemeiniglich hervorgehoben, daß die heilsame Wirkung lediglich von Gott ausgehen kann, so daß die sakramentalen „Zeichen" nur sinnbildliche Bedeutung haben. Allein dann entsteht die Frage: wozu diese Sinnbilder, wenn sie nur schwache Schattenbilder der Verheißungen sind, welche das Wort so kräftig enthält? Ihre Substanz soll Christus selbst sein **). Allein wird uns Christus nicht durch das Wort und den hl. Geist in der Totalität seines Personlebens mitgetheilt, und wozu dann noch die Mittheilung seines Personlebens durch ein bloßes Zeichen, mit welchem Christus seine Substanz nicht wirklich verbindet?

Der Sakramentsstreit hatte unverkennbar auf die Reformirten die Wirkung, daß sie irgend einen objektiven Gehalt in den Sakramenten aufzuzeigen sich versucht fühlten, wie denn die zweite helvetische Confession dieselben wiederholt als „mystische Sinnbilder" bezeichnet, wobei unstreitig der sittliche Gehalt ein bloß accessorischer wird ***).

Ohne Zweifel kann die protestantische Sakramentslehre nur im Zusammenhange mit den tiefsten Grundanschauungen des Protestantis-

---

*) Art. 13: Ut sunt signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem, in his qui utuntur, proposita. Aehnliche Behauptungen der Bekenntnißschriften und der Reformatoren veranlaßten mich in der ersten Auflage dieses Werkes die objektive Bedeutung des Sakramentes in den reformatorischen Urkunden allzustark zu betonen, was den Prediger Sudhoff in Frankfurt a. M. zu Ausfällen gegen mich und Consequenzmachereien verschiedener Art veranlaßte. Nach meiner deßhalb gegebenen Erklärung im ersten Heft der Studien und Kritiken 1855 und dem Erscheinen meiner Dogmatik konnte ein Mißverständniß über meine Sakramentslehre nicht mehr möglich sein. Es ist erheiternd zu lesen, daß Herr Sudhoff in seinem eben erschienenen sogenannten theologischen Handbuch zum heidelberger Katechismus mich den „eifrigen Lutheranern" beizählt!!

**) Conf. gall., 34: Toutesfois nous tenons que toute leur substance et vérité est en Jésus Christ: et si on les en sépare, ce n'est plus rien qu'ombrage et fumée. Aehnlich Conf. belg., 33. Conf helv. post., 19.

***) Conf. helv. post., 21: Admonemur praeterea celebratione coenae dominicae, ut memores simus, cujus corporis membra facti sumus, et idcirco concordes simus cum omnibus fratribus, ut sancte vivamus etc.

mus richtig gewürdigt und erneuert werden. Bei Erledigung derselben handelt es sich vor Allem um die Frage nach dem eigentlichen und wahren Inhalte des sittlichen Lebens. Der Protestantismus kann äußeren ceremoniellen Handlungen als solchen einen sittlichen Inhalt nicht zuerkennen. Als sittlich gilt ihm nur, was aus dem Glauben kommt und in Liebe sich vollzieht; was dem Glauben und der Liebe zuwider, ist für ihn profan, was dem Glauben und der Liebe gemäß, ist ihm heilig. Hat er noch besondere „heilige" Handlungen stehen gelassen, so können diese unter allen Umständen nicht als solche heilig sein; ihre Heiligkeit muß aus der frommen und reinen Gesinnung entspringen, in welcher sie verrichtet werden. Es war ein verwirrender Mißgriff der Reformatoren bei der Aufstellung ihrer Sakramentslehre, daß sie die Sakramente lediglich als kirchliche Stiftungen heilig erklärten und dieselben damit von der Grundbedingung aller Heiligkeit mehr oder weniger lösten. Als äußere sinnbildliche Darstellungen göttlicher Verheißungen waren sie bloße Nachträge zum Worte und Geiste, ihre Bedeutung eine lediglich accessorische für schwache Gewissen und sinnliche Individualitäten; daß ihnen jedoch auch noch eine viel höhere Bedeutung innewohne, das sagte den Reformatoren ein unauslöschliches Gefühl. Sie waren Sammelpunkte für die Gemeinden, Mittelpunkte gläubigen Gemeindebekenntnisses und frommen Gemeindelebens, heilige Symbole in erhabenstem Sinne des Wortes. Wenn diese Bestimmung der Sakramente lutherischerseits fast gar nicht erkannt wurde, so war hieran die, durch den Sakramentsstreit hervorgerufene, regressive Bewegung gegen den römischen Katholizismus hin die vornehmliche Schuld. Die Sakramente sind aus ihrer unnatürlichen Verbindung mit dogmatischen Theorieen und scholastischen Formeln, aus der mysteriösen Verquickung mit den christologischen Problemen, in welche die Reformatoren sie gebracht haben, wieder zu befreien und als Symbole des gemeindlichen Bekenntnisses und Organe des gemeindlichen Lebens sittlich zu begreifen. Das zu bewirken, wird die Aufgabe der erneuerten protestantischen Gemeinde selbst sein.

Drittes Buch.

Die Einheit des Protestantismus.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Kirche.

Erstes Kapitel.

Die unsichtbare Kirche.

§ 113.

Die protestantische Grundidee der Gemeinschaft.

Wie sich bereits aus unseren bisherigen Ausführungen ergeben, so hat der Protestantismus das herkömmliche mittelalterliche Kircheninstitut vollständig aufgelöst; er hat den Schwerpunkt des Heils aus der äußeren Institution, dem mit Machtfülle ausgerüsteten hierarchisch gegliederten Organismus, in das Gewissen, den Glauben, die sittliche Gesinnung des Subjekts verlegt und das letztere von jedem, von außen auf dasselbe ausgeübten, Zwange befreit. Allerdings lag in dieser Thatsache auch eine Gefahr für den Protestantismus. Der ihm von Haus aus innewohnende Zug nach subjektiver Innerlichkeit konnte ihn dem Lebem entfremden; es konnte den Anschein gewinnen, als ob er wohl den Prachtbau der alten kirchlichen Gemeinschaft aufzulösen, aber kein neues standhaltiges Gebäude an dessen Stelle zu setzen vermöchte. Unbedingte Herrschaft der Individualität, und darum ein ruheloses Auseinandertreten der von innen treibenden, geistigen und sittlichen, Kraft konnte als die unausweichliche Folge des nun herrschend gewordenen kirchlichen Systems erscheinen.

Allein der Protestantismus zeigte von Anfang an einen so unverkennbaren Trieb nach Einigung derer, welche seinem Prinzipe sich angeschlossen hatten, daß schon diese Erfahrungsthatsache zur Widerlegung des gegnerischen Vorwurfs, als wäre derselbe seinem Wesen

nach eine bloß negative Potenz der Auflösung und Zersetzung, hinreicht. Es ist ja nur die falsche, künstlich erzeugte, gewaltsam erzwungene, Einheit, welche der Protestantismus verwirft; dagegen ringt er nach der wahren, in der Gewissensüberzeugung wurzelnden, vom Glauben getragenen, durch die Gesinnung der selbstverleugnenden thätigen Liebe geheiligten, Einheit. Jede wahre Einigung zwischen verschiedenen Individuen hat ihren Grund immer in der Uebereinstimmung hinsichtlich der Grundüberzeugung. Aeußere Interessen und selbstsüchtige Bestrebungen verbinden die Menschen wohl vorübergehend zur Kameradschaft; zur Gemeinschaft werden sie nur durch innere Gleichartigkeit der geistigen und sittlichen Grundrichtung verbunden. Wenn der Schwerpunkt der kirchlichen Einheit nach katholischer Anschauung in der Hierarchie, die im Papstthum ihren Gipfelpunkt erreichte, gelegen war, so lag er dagegen nach protestantischer Anschauung in der religiös-sittlichen Grundgesinnung, welche die gesammte Gemeinschaft mit verborgenen Kräften durchdrang. Es ist der katholischen Anschauung eigenthümlich, das individuelle Heil durch die hierarchische Institution, als die ausschließliche Trägerin der göttlichen Heilsgnaden und Gaben, vermittelt werden zu lassen. Der Apostolat wurde demzufolge von Christus zuerst als göttliche Institution eingesetzt und mit der Erhaltung der Heilslehre und des Heilslebens betraut; in seine Rechte und Befugnisse trat später der Episkopat, und dessen Einheitspunkt und Haupt der Papst ein. Die Händeauflegung des Bischofs, also eine äußere Handlung, begründet die Autorität des Episkopates, dessen amtliche Anordnungen und Aussprüche unfehlbar sind, und der die allgemeine Kirche repräsentirt. Er ist die Anstalt, welche Christus selbst zur Erhaltung und Darlegung seiner Wahrheit errichtet hat. Die Priesterschaft ist nur eine Vervielfältigung der bischöflichen Institution *). Das katholische anstaltliche Priesterthum ist überhaupt eine bloße Fortsetzung des alttestamentlichen Priesterthums; ihm ist alle geistliche, d. h. auf das Verhältniß des Menschen zu Gott sich beziehende, Gewalt übertragen; ein Priester ist durch einen unauslöschlichen Standescharakter von dem Nicht-Priester, oder dem Laien, für das ganze Leben geschieden; er kann nicht mehr „Laie" werden **). Diese Scheidewand zwi-

---

*) Möhler, Symbolik, 388 f., Klee, katholische Dogmatik I., 60. Vgl. meine Dogmatik II., 2, 938 f.

**) Conc. Trid. sess. 23, 1, 4.

schen Priesterthum und Laienthum, zwischen geistlich und weltlich, hat der Protestantismus mit kühner Hand durchbrochen. Es giebt keine andere Weihe, welche Christen macht, als diejenige des hl. Geistes; kein anderes christliches Standesbewußtsein, als dasjenige, welches der Glaube verleiht; alle Christen sind als solche an Würde und Ehre gleich; sie bilden alle eine große weltumfassende Gemeinschaft — die Gemeinschaft der Gläubigen an Jesum Christum den Weltheiland.

---

§ 114.

Die unsichtbare Kirche Luthers.

Luther insbesondere hat das Verdienst die Gleichheit aller Christen auf dem Grunde des Glaubens an den Erlöser ausgesprochen, und damit das sicherste Fundament für die evangelische Einheit gelegt zu haben. Der römische Katholizismus nrühmt sich zwar mit einem gewissen Scheine der Einheit; aber statt derselben verlegt er den unauflöslichen Zwiespalt in den Schooß der Kirche selbst. Priesterthum und Laienthum sind unvereinbare Gegensätze; das Priesterthum ist als solches heilig und geistlich; das Laienthum profan und weltlich. Eine äußere Handlung, eine bloße Ceremonie verleiht nach katholischer Anschaunng eine ganz besondere und unauslöschliche Heiligkeit. Ein „Laie" mag ein noch so lebendiges Organ des heiligen Geistes sein, an Früchten des Glaubens und der Liebe noch so reich: weil ihm die Ordination fehlt, so ist er unendlich tief unter den Priester gestellt, und keine sittliche Anstrengung, keine Fülle von Tugenden ist im Stande, den Mangel zu ersetzen, der an seiner profanen Weltlichkeit hängt.

Und doch fiel es Luthern schwer, von der hergebrachten Autorität der Papst- und Bischofsgewalt frei zu werden. Nur der Drang und die Noth des Gewissens nöthigte ihn endlich dazu. Wenn wirklich das Gewissen allein über unser Verhältniß zum Heil entscheidet, wenn der Glaube allein uns das selige Leben vermittelt: dann hat die äußere Weihe unmöglich wahren religiösen Werth. Sie mag eine zweckmäßige menschliche Einrichtung sein, aber zum Heile nothwendig, ein göttliches Erforderniß ist sie nicht. In seiner Schrift über den dreizehnten Satz der Leipziger Disputation von der Papstgewalt hat Luther seine Ueberzeugugn über diesen Punkt zum ersten Male offen ausgesprochen. Er

zeigt, daß es schon im Begriffe der römischen Kirche liegt, nicht die allgemeine zu sein; er weist sodann nach, daß nur die Gemeinschaft aller Gläubigen eine wirklich allgemeine Kirche sein kann. An die Stelle der Ordination setzte er den Glauben, an die des äußeren Amtes den inneren Beruf. Dem Glauben gehören ja alle Güter —; der Gemeinschaft der Gläubigen, welcher Christus innewohnt, gehört Alles *). Von hier aus schreitet Luther sofort zur vollen und ganzen Darstellung des Wesens der Kirche vor. Da der Glaube der Region des Geistlebens angehört, so kann die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nicht wesentlich eine in das Gebiet der Aeußerlichkeit und Sichtbarkeit fallende Anstalt sein; es wohnt ihr an und für sich die Grundeigenschaft der Geistigkeit, und damit der Unsichtbarkeit und Unbarstellbarkeit inne. An einen bestimmten Ort, wie z. B. Rom, kann sie nicht gebunden sein; sie ist nicht eine Gemeinschaft der „Römischen", sondern eine Gemeinschaft der „Heiligen". Ueber den ganzen Erdkreis ist ihr Reich ausgedehnt; sie ist eine Sammlung aller Gläubigen auf dem Erdenrunde, zu der nur das, was innerlich im Geiste, nicht aber das, was äußerlich, örtlich, zeitlich, stofflich ist, gehört. Luther erklärt sich hier völlig mit der berühmten Definition Husens von der Kirche, auf die er schon in Leipzig sich berufen hatte, daß die Kirche der Inbegriff aller Erwählten ist, einverstanden; die Kostnitzer Kirchenversammlung heißt eine Teufelsversammlung, weil sie Husens Lehre von der Kirche verdammt hat **).

---

*) Resolutio super prop. XIII. de potestate Papae, Löscher, Reformationsakten III., 155 f.: Ubi eadem fides, eadem quoque potestas clavium, fidei enim et petrae datae sunt claves, ut patet . . . Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur: Claves, Sacramenta, potestatem, et omnia alia. — Patet ergo, . . non Petro, sed Ecclesiae esse claves traditas, non Romanae, sed universali et cuilibet.

**) Operationes in psalmos (Erl. A., ex. op. lat. XVI. 357 f.): Cum ecclesia aliud esse non possit quam congregatio spiritualis hominum, non in aliquem locum, sed in eandem fidem, spem et caritatem spiritus... Credimus . . ecclesiam sanctam catholicam esse communionem sanctorum . . Firmiter credentes et certissime scientes, ecclesiam Christi esse nihil aliud quam spiritualem fidelium collectionem, ubiubi terrarum fuerit et quidquid est carnis et sanguinis, h. e. quidquid est personae, loci, temporis et eorum, quibus caro et sanguis uti potest, non pertinere ad ecclesiam Dei. Dieser Theil der Psalmerklärung fällt ins Jahr 1521 vor die Reise nach dem Wormser Reichstage.

In diesen Aufstellungen ist Luthers Ansicht von dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft schon klar und bewußt enthalten. Dieselbe ist nicht eine Wirkung seiner Entrüstung über die Bannbulle, sondern ein Ergebniß seines Gewissensprinzips; von den Tagen der Leipziger Disputation bis zu der Erklärung in Worms hatte sie sich immer bestimmter entwickelt. Jetzt wäre eine Verständigung mit dem römischen Kirchenthum nur noch möglich gewesen unter Verläugnung des protestantischen Prinzips. Darum sind alle späteren Ausgleichungsversuche an sich selbst faul und ebensoviele tödtliche Gefahren für den Fortbestand des Protestantismus. Wenn es richtig ist, was Luther gegen den Franziskaner Alveld schreibt, daß „der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nit leiblich Versammlung", sie sei „eine Versammlung im Geist", eine „geistliche Einikeit", eine Gemeine der Heiligen, und „diese Einikeit sei allein genug, zu machen eine Christenheit, während die Einigkeit in der Statt, Zeit, Person, Werk oder was es sein mag, keine Christenheit mache*)" — dann ist es ein Abfall vom Wesen des Christenthums selbst, wenn der Schwerpunkt der christlichen Gemeinschaft in die äußere Institution verlegt wird.

Das unterscheidende Merkmal der christlichen Gemeinschaft liegt nach Luther gerade darin, daß sie nicht unbedingt der äußeren Organisation zu ihrer thatsächlichen Verwirklichung bedarf. Es ist die Eigenthümlichkeit des Reiches Gottes, dessen Erscheinung die Christenheit ist, vermittelst des Glaubens inwendig in den Personen zu sein. Die äußere und die innere Gemeinschaft decken sich nicht, und es ist verhängnißvoll, sie miteinander zu verwechseln **). Durch den Zusammenhang mit der äußeren kirchlichen Institution wird man noch kein Christ; durch den Austritt aus derselben kein Ketzer. Lediglich durch den Glauben entsteht ein Christ, lediglich durch den Unglauben ein Ketzer. Die wahre Christenheit, die Gemeinschaft der Gläubigen, kann daher kein anderes Haupt haben als Christum selbst, die unsichtbare Gemeinde bedarf auch eines unsichtbaren Königs. Wer am meisten glaubt, hoffet und liebet, der ist der beste Christ ***). Die äußere Kirche ist keine göttliche Stiftung, die Angehörigkeit zu ihr kein wesentliches Erforderniß; nur die innere ist ein Gegenstand des

*) Erl. A., Bd. 27, 96 ff.: Von dem Papstthum zu Rom u. s. w.

**) A. a. O., 98: Viel sein unter den Christen in der leiblichen Versammlung und Einikeit, die doch mit Sünden sich aus der innerlichen, geistlichen Einikeit schließen.

***) A. a. O., 100.

Glaubens, nur die Angehörigkeit zu ihr eine nothwendige Bedingung für den Seligkeitserwerb*). Eine sichtbare Kirche kann nie die rechte sein; was geglaubt wird, ist weder leiblich noch sichtbar **). Die seit 1519 bei Luther durchgedrungene Ueberzeugung von der Innerlichkeit und Geistigkeit der wahren Kirche liegt auch seiner Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" zu Grunde; auch hier ist der leitende Gedanke, daß nicht von der äußern Weihe, sondern von Taufe, Evangelium, Glaube, das christliche Bürgerrecht abstamme ***).

Mit Recht ist in neuerer Zeit bemerkt worden, daß Luther seine ursprüngliche Ansicht von dem Wesen der Kirche niemals verändert hat †). Zeugniß dafür legt seine gesammte schriftstellerische Thätigkeit bis ans Ende seines Lebens ab, insbesondere auch seine Schrift, „von den Conciliis und Kirchen" (vom Jahre 1539). In seinen früheren Schriften vermeidet er überhaupt den Ausdruck „Kirche" sorgfältig; er spricht, wo er die christliche Gemeinschaft bezeichnen will, immer von der „Christenheit", dem „Reiche Gottes", der „Versammlung" oder „Gemeine" der Heiligen, Gläubigen u. s. w. Wahrscheinlich hätte er den Ausdruck „Kirche", wie den Ausdruck „Sakrament", gern den römischen Katholiken überlassen. In der Lehre vom Sakrament schlug er bekanntlich um. Daß er es in der Lehre von der Kirche nicht that, ist ein Beweis dafür, wie er in dieser seinen wesentlichsten Gegensatz gegen den römischen Katholizismus erkannte. Das Geschrei „von der Kirchen" erfüllte ihn im Jahr 1539 noch mit ächt protestantischer Indignation. Sie sollen doch sagen: „was doch, wer doch, wo doch die Kirche sei!" Der Glaube deutet ja klärlich, was sie sei: — eine Gemeinschaft der Heiligen, ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind, ein christlicher, heiliger Haufe ††). Die heilige christliche Kirche ist nichts Anderes, als ein Volk, das heilig ist; es ist damit gemeint die heilige, die ganze

---

*) Erl. A., Bd. 22, 20. (Kurze Form der zehn Gebote, 1520): Ich glaub, daß Niemand kann selig werden, der nit in dieser Gemeine erfunden wird, einträchtlich mit ihr haltend . . .

**) Erl. A., Bd. 27, 108.

***) Erl. A., Bd. 21, 281; vgl. auch Bd. 27, 186, die ausführung in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen.

†) Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, 12.

††) Erl. A., Bd. 25, 353: „Aber dieß Wort Kirche ist bei uns zumal undeutsch, und giebt den Sinn oder Gedanken nicht, den man aus dem Artikel nehmen muß."

Christenheit. Die Bezeichnung „Kirche" ist eine „blinde, undeutliche"; sie hat das größte Unheil verschuldet. Ihr mangelt der Inbegriff der „Gemeinschaft", des „Volkes". Daher der grobe Irrthum, daß der Papst mit seinen Bischöfen zur Kirche gemacht wurde. Ob denn Papst und Bischöfe das christliche Volk, die Gemeinde seien? An der Bezeichnung hängt der verkehrte Nebenbegriff der äußern Anstaltlichkeit. Der gemeine Mann ist, durch sie verleitet, „auf das steinerne Haus gefallen, so man Kirchen nennet, wie es die Maler malen *)." Gott hat ein christlich heilig Volk auf Erden bis an der Welt Ende sich eingesetzt; dieses Volk ist da, wenn auch nur für den Glauben; sein wahres Kennzeichen kann nur der Glaube sein.

Diese Anschauung Luthers von der Kirche ist eben so groß als kühn, eben so folgerichtig als grundstürzend für das römische System. Mit allem Kirchenthum hat es, so wie mit derselben Ernst gemacht wird, ein Ende. Die Christenheit hat eine wahrhaft reale Existenz lediglich im Glauben, im Geiste. Allein wie verhält es sich dann mit ihrer äußeren Erscheinung, mit ihrer Verwirklichung innerhalb der Welt?

Hier begegnen wir nun der schwachen Seite des lutherischen Kirchenbegriffes. Sind alle Werke frei und unnöthig, so ist folgerichtig auch das äußere Hervortreten der an sich unsichtbaren Kirche in die sichtbare Erscheinungswelt nicht gerade nothwendig. Auf welchem Wege sollen sich die auf der ganzen Erde zerstreuten Heiligen und Gläubigen überhaupt zusammenfinden? An welchen sichtbaren Merkmalen sollen sie sich erkennen? Der Glaube, das innerste Heiligthum des Personlebens, ist nur Gott bekannt; nur Gott kann darüber urtheilen, ob er redlich und lauter, oder die Maske der Heuchelei ist. Hier machen sich die Schwierigkeiten des lutherischen Glaubensbegriffes in der Lehre von der Kirche geltend. Es ist Gefahr vorhanden, daß die Christenheit nach Luther eine bloß Gott bekannte, sich selbst dagegen und der Menschheit verborgene, Größe bleibe — ein rein innerliches, ideelles Reich, dem das römische Kircheninstitut in Wirklichkeit nicht beikommen, von dem es aber in Wirklichkeit auch nicht überwunden werden kann. Die Kirche Luthers ist hiernach eine stets unerfüllte ideale Aufgabe, ein weltumfassender Gedanke, der nirgends eine leibhafte Gestalt gewinnt.

Luthers Lehre von der Kirche ist das unvermeidliche Ergebniß

*) A. a. O., 354.

seiner Glaubens- und Christuslehre. Wie ihm in dem Subjekte das Gottgewirkte, der Glaube, in der Person Christi das Göttliche, der Logos, Alles bedeutet: so ist ihm in der kirchlichen Gemeinschaft die unsichtbare Idee die Totalität der Gemeinschaft selbst. Daran, daß die Idee sich verwirklichen müsse im praktischen Leben, denkt er weiter nicht; er ist vollkommen zufrieden gestellt, wenn ihr nur Anerkennung verschafft ist im Glauben. Aber freilich Ideen sind schon mächtig an und für sich. Die lutherische Idee von der Kirche hat das Papstthum gestürzt und das Christenthum überhaupt aus den Banden des äußeren Gesetzeszwanges befreit. Allerdings war mit dieser negativen Schöpfung das Werk noch nicht vollendet. Irgendwie mußte die Kirche ihre Existenz auch bewähren, mußte sie sich der Menschheit als eine lebenskräftige, welterneuernde Thatsache erweisen.

An diesem Punkte ist die Lehre Luthers von der Kirche mangelhaft. Derselbe Mangel, den seine irrthümliche Auffassung von dem Verhältnisse des religiösen zum sittlichen Faktor an sich trägt, kehrt in seiner Lehre von der Kirche in verstärktem Maße, mit noch schlimmeren Folgen, wieder. Wie er den nothwendigen Zusammenhang des sittlichen mit dem religiösen Faktor nicht begreift, so begreift er auch den nothwendigen Zusammenhang zwischen der Idee und dem Leben der Kirche nicht. Der Einseitigkeit des römischen Katholizismus, welcher das Christenthum nur in der Form der kirchlichen Gesetzesinstitution sich vorzustellen vermag, tritt Luther mit der umgekehrten Einseitigkeit entgegen, zufolge welcher er meint, daß das Christenthum jeder äußern Organisation entbehren könne. Bis zu dieser Einseitigkeit mußte unzweifelhaft einen Augenblick fortgegangen werden, wenn das katholische Kirchenthum in der tiefsten Wurzel gebrochen werden wollte; nur durfte in ihr nicht verharrt werden. Es mußte eine neue Lebensform gefunden werden, in welcher die protestantische Glaubensinnerlichkeit die Fülle ihrer Triebe und Kräfte niederzulegen vermochte. Wie eine der Idee adäquate Erscheinung in der kirchlichen Gemeinschaft, wie überhaupt eine Gemeinschaft der Christen, eine wechselseitige Erkennung und bewußte Vereinigung derselben zu religiös-sittlichen Zwecken zu Stande kommen solle, das sehen wir vom Standpunkte des lutherischen Kirchenbegriffes nicht ein. Eben so wenig sehen wir ein, wie die unsichtbare Kirche nach Luthers Versicherung unfehlbar sein soll, da der Glaube, welcher die persönliche Mitgliedschaft in derselben begründet, nicht unfehlbar macht, ja nicht einmal von Sünden befreit. Luther verwechselt die Gemeinschaft der Gläubigen unstreitig mit den

sie konstituirenden Faktoren, dem Worte Gottes und dem hl. Geiste, welche kirchenbildend, nicht aber die Kirche selbst sind. Bisweilen könnte es auch scheinen, als ob Luthern ein ähnlicher Gedanke, wie Schleiermachern, vorgeschwebt habe, sofern dieser die unsichtbare Kirche als die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange bezeichnete *). Allein die Kirche ist ihm nicht das abstrakte Resultat bewegender evangelischer Kräfte, sondern die konkrete Vereinigung lebendiger evangelischer Persönlichkeiten, sie ist ihm wesentlich Volk und Gemeinde; und ein unsichtbares Volk, eine niemals zur Gemeinsamkeit zusammentretende Gemeinschaft ist unstreitig ein widerspruchsvoller Gedanke.

---

§ 115.

Die unsichtbare Kirche Zwinglis.

Dem aus dem öffentlichen praktischen Leben hervorgewachsenen Zwingli wäre es eben so wenig möglich geworden, sich bei dem lutherischen Kirchenbegriffe als bei dem lutherischen Glaubensbegriffe ohne Weiteres zu beruhigen. Auf dem ersten Zürcher-Religionsgespräche hatte er zunächst Veranlassung gefunden, sich eingehender über seine Vorstellungen von dem Wesen der Kirche auszusprechen. Die Berufung der katholischen Gegner auf die kirchliche Tradition gab ihm erwünschte Gelegenheit, die göttliche Autorität aller überlieferten Institutionen in Zweifel zu ziehen. Für den Christen hat nur der heilige Geist göttliches Ansehen; dieser verfällt niemals mit sich selbst in Widerspruch, wie dies sich bei den kirchlichen Satzungen, den päpstlichen Dekreten u. s. w. so häufig ereignet. Auf das Gebot der „Kirche" beruft man sich. Was ist denn die „Kirche"? Nichts anderes, als die Summe aller recht Christgläubigen, in dem Geist und Willen Gottes versammelt mit festem Glauben und zweifelloser Hoffnung. Die so beschaffene Kirche ist unfehlbar. Sie thut nur, was der Geist Gottes heißt, erfordert, gebietet. Sie ist die unbefleckte Braut Christi, durch den Geist Gottes regiert und erquickt **).

Der zwinglische Kirchenbegriff hat in so weit viele Aehnlichkeit mit dem lutherischen. Alle Gläubigen auf dem ganzen Erdenrunde

---

*) Der christliche Glaube, § 148, 1. Vgl. meine Dogmatik II., 2, 989.
**) Werke I. 159 f.

bilden die Kirche. Ihre Bezeichnung als „Versammelte im Geist und Willen Gottes" kann nicht wohl eigentlich genommen werden; denn wer ist im Stande, alle Gläubigen auf Erden an einem Ort zusammenzubringen? Ihre Unfehlbarkeit ist eben so wenig eine unbedingte; denn die Gläubigen sind weder sündlos noch irrthumlos.

Zwingli fand jedoch schon auf dem zweiten Zürcher Religionsgespräche Veranlassung, seinen Kirchenbegriff schärfer zu präcisiren. Er stellt die Idee der Kirche, wornach dieselbe die nur Gott bekannten Gläubigen umfaßt, an die Spitze. Das ist die unsichtbare Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes *). Zu ihr gehören alle Gläubigen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; sie ist die Kirche der Erwählten. Nun findet sich aber die Kirche auch als bestimmte Sondergemeinschaft von Christen, als Kirchengemeinde vor. Die Gemeinschaft der evangelischen Christen in Zürich ist eine Kirche in dieser Bedeutung des Wortes.

Es muß unstreitig auffallen, daß Zwingli von der unsichtbaren Gemeinde der in der Welt zerstreuten, nur Gott bekannten, Christen ohne alle weitere Vermittlung auf die sichtbare Kirchengemeinschaft der evangelischen Christen in Zürich überspringt. Vor Allem erhellt hieraus, daß er die Kirche nach ihrem Wesen nicht nothwendig für unsichtbar hält. Zwar ist das wesentliche Merkmal der Angehörigkeit zur Kirche der Glaube; wo Glaube, ist die Kirche. Da nun aber Zwingli keinen Augenblick an der gläubigen Grundgesinnung der evangelischen Kirchengenossen zu Zürich zweifelt, so gilt ihm die Zürcher Kirchengemeinde als wahre Kirche, d. h. als eine besondere Erscheinung der wahren allgemeinen Kirche. Alle, die in Christum vertrauen, sind die Kirche, ob wenige, ob viele, kommt nicht in Betracht; ihr Lebensgrund ist Christus, ihr Lebensorgan der hl. Geist. Je mehr Menschen wahrhaft gläubig werden, desto umfassendere Dimensionen nimmt die Kirche an **).

Daß eine Gemeinde der Heiligen auf der Grundlage des Glaubens wirklich vorhanden sei, daß sie an bestimmten Orten, in beson-

---

*) A. a. O., 469: Also ist, welcher in India ist und gloubt, daß uns Gott sinen sun Jesum Christum zu eim Heiland geben hat, der ist ein glid der ganzen glöubigen gmeind, glych als wol als der zu Zürich wonet und den glouben hat . . . Es ist ouch die kilch nieman anders weder alle christglöubige menschen.

**) A. a. O., I., 656 (der Hirt); III., 91 (de canone missae epichiresis.

dern religiösen Abzweigungen und Genossenschaften wirklich erscheine und sich kundgebe: — die Realität der Idee der Kirche innerhalb des christlichen Gesammtlebens behauptet Zwingli mit tiefem Ernste. Während Luther sich mit der Anerkennung der Idee überhaupt zufrieden giebt, die Idee nur als solche wirken und das alte katholische Kirchenthum brechen läßt, will Zwingli die Idee auch im Leben verwirklicht schauen, vor Allem in der „Kilchhöre“ zu Zürich, in seiner unmittelbaren Nähe, wo seine kräftige Hand ihr Eingang in die Ordnungen des Staates verschafft hatte.

Allein auch an Zwinglis Kirchenbegriff haftet der Widerspruch. Daß die Ungläubigen zur Kirche nicht gehören, bemerkt er ausdrücklich *). Wenn er dann im Weiteren sagt, daß die Gläubigen nur Gott bekannt sind, woran sollen denn Menschen dieselben erkennen, auf welchem Wege sollen sie sich überzeugen, daß die Kirche der Gläubigen vorhanden ist? Er nennt die wahre Kirche die „makkellose Taube des Hohen Liedes.“ Womit will er nun aber die Gegner widerlegen, wenn sie seine Kirche eine platonische Republik, die nur in seiner Einbildung existire, schelten? Auch bedient er sich der Bezeichnung „makkellos“ in zweideutiger Weise, da die Gläubigen ihm nur in so weit für makkellos gelten, als Christus ihre Sünden mit seinem Blute abgewaschen hat **).

Immerhin hat Zwingli ein gewisses Recht, sich auf die sittliche Reinheit seiner Kirche zu berufen. Wissen wir doch, daß er an der Synthese des sittlichen mit dem religiösen Faktor streng festhält und von den Gläubigen voraussetzt, daß sie auch in einem neuen Leben wandeln ***). Freie und willige Organe des hl. Geistes, sind die Gläubigen auch in so fern unfehlbar, als der Geist der Wahrheit nicht irre führen kann. So fern sie irren, hören sie auf die Kirche zu sein. Darin freilich ist Zwingli in einem Irrthum begriffen, daß er verkennt, wie auch das reinste Gewissen und der lauterste Wille

---

*) III., 92: Infideles . . soli mali sunt ac intra ecclesiam nullatenus censendi.

**) III., 127 (adv. H. Emserum antibolon): Constat quod, qui in Christo nituntur, sine ruga sunt et macula, eo quod Christus sine his ipsis est, qui et noster est: nos enim sanctificavit, ut illi jungi per ipsum possemus.

***) A. a. O., 128: Cum . . dei filius nos a peccati morte liberavit, ac nos id firmiter credimus, fieri non potest, ut non admirabili metamorphosi in alios homines transfiguremur.

wegen mangelnder Erkenntniß irren kann, und schlechthinige Einsicht in die Wahrheit auch dem vollendetsten Christen nirgends verbürgt ist. Die Paradoxie Zwinglis erklärt sich nur dadurch, daß ihm Alles daran lag, die gläubigen Einzelkirchen als ebenbürtige Stellvertreterinnen der allgemeinen, über den ganzen Erdkreis verbreiteten, Kirche zu begreifen *). Luther war der getrosten Ueberzeugung, daß seine unsichtbare Glaubenskirche der Fels sei, auf dem die Gemeinde der Christen aller Orten unerschütterlich ruhe; Zwingli wollte seine Glaubenskirche auch schauen; das war nur in den Sonderkirchen möglich; darum mußte er diesen die Prädikate der allgemeinen Kirche beilegen. Die Berechtigung dazu hat er allerdings nicht einleuchtend nachgewiesen, und namentlich auch nicht aufzuzeigen vermocht, wie eine sichtbare Kirche Theil einer unsichtbaren sein kann **).

Dieser Mängel und inneren Widersprüche ungeachtet bezeichnet jedoch die Anschauung Zwinglis von der Kirche gleichwohl einen Fortschritt über diejenige Luthers. Luther kann sich zu der Ueberzeugung, daß die Idee der Kirche auch eine Realität werden müsse, nicht erheben. Er giebt die Kirche als äußere Lebensmacht, als umfassende religiös-sittliche Volksgemeinschaft, beinahe gänzlich Preis; er überläßt damit dem römischen Kirchenthum die sichtbare Welt und giebt sich mit der unsichtbaren zufrieden, als ob es auf Besitzergreifung, Gewinnung, Ueberwindung der sichtbaren Welt gar nicht ankäme. Zwingli hat eine Kirche im Auge, die wirklich in der Welt ist, und sich die Welt anzueignen vermag. Wie nach seiner Vorstellung das sittliche Leben die nothwendige Erfüllung des Glaubens ist, so ist ihm auch der kirchliche Lebensorganismus die nothwendige Folge des gemeinsamen Glaubens. Nur darin irrt er, daß er die organisirten Kirchengemeinden ohne Weiteres als vollkommene Glaubensgemeinden behandelt, und ihnen sogar das Prädikat der Unfehlbarkeit ertheilt. Daß in Wirklichkeit eine unfehlbare Kirche existire, ist gar nicht nöthig. Mit der römisch katholischen Kirche mußte nicht darum gebrochen werden, weil sie Irrthümer hatte, sondern darum, weil sie gar keine Kirche Gottes, sondern ein Weltreich war, weil sie mit allen

*) A. a. O., 134: Judicium ... peculiaribus ecclesiis non ita tribuitur, ut solis tribuatur; est enim ecclesiae Christi sponsae. Quoniam vero illa hic nunquam coit, judicat per partes et membra sua.

**) Die Ausdrücke ecclesia visibilis und invisibilis kommen erst in den späteren Schriften Zwinglis vor, VI., 338 ff.; IV, 58 (fidei expositio); Zwingli an die Berner, VIII., 380.

Wurzeln ihres Daseins nicht auf Gewissen und Glauben, sondern auf Herrschsucht und Macht sich gegründet hatte. Die christliche Kirche entspricht ihrer Bestimmung nur in so fern, als sie ihre Genossen durch das Band des Gewissens und Glaubens unter einander verknüpft, und die höchsten sittlichen Lebensgüter in Wahrheit, Freiheit und Liebe zur allgemeinen Darstellung bringt. Daß aller Orten, wo Gläubige sich in Christo verbunden haben und gemeinsam christliche Zwecke in seinem Geiste verfolgen, die Kirche Christi wirklich geworden ist, das ist ein bedeutsamer und folgereicher Gedanke Zwinglis.

---

§ 116.
Die unsichtbare Kirche bei Calvin.

Der Mangel, welcher dem zwinglischen Kirchenbegriffe anhaftet, kam erst durch diejenige Behandlung vollends zu Tage, welche Calvin bei seiner Lehre über das Wesen der Kirche einschlug. Luther und Zwingli sprechen den Gedanken: daß es außer der Kirche kein Heil gebe, nur schüchtern aus; sie fühlen den Widerspruch, in welchen sie dadurch mit sich selbst treten. Wenn das Heil lediglich aus dem Glauben kommt, so kann es nicht aus der Gemeinschaft kommen, sondern umgekehrt die Gemeinschaft kommt aus dem Glauben. Der Satz von der seligmachenden Wirkung der Kirche ist katholisch. Wo das Heil an die Mitwirkung bestimmter äußerer Organe, an priesterliche und sakramentale Veranstaltungen, gebunden ist, da kann es die Institution der Kirche gar nicht entbehren; wo es dagegen als ein unmittelbarer Ausfluß des Glaubens, oder eine Wirkung göttlicher Dekrete betrachtet wird, da kann es von sinnlicher Handreichung und Hülfeleistung unmöglich abhängen. Was wäre nun aber von Calvin folgerichtiger Weise Anderes zu erwarten gewesen, als daß er unter der Kirche lediglich die Gott allein bekannte Summe der Erwählten verstanden hätte? Wie hätte man nicht voraussetzen sollen, daß ihm jede räumliche und zeitliche Begrenzung derselben als eine Mißkennung ihres wahren Wesens erschienen wäre? Der gesetzliche Zug in seinem theologischen Systeme veranlaßt Calvin jedoch gerade an diesem Punkte, dem römischen Katholizismus das wichtigste Zugeständniß zu machen. Die Gläubigen sind zur Gemeinschaft der Kirche nicht nur berufen, um von ihr geistlich genährt, sondern auch um von ihr geistlich bevormundet und erzogen zu werden. Ist Gott der Vater, so ist die

Kirche die Mutter der Gläubigen *). Zwar geht auch Calvin von dem Begriffe der idealen unsichtbaren Kirche aus, zu welcher alle Erwählten vom Anfange bis zum Ende der Welt gehören. Hiernach ist der Bestand der Kirche in den ewigen Dekreten Gottes unabänderlich festgestellt; der Gegensatz zwischen einer kleinen bevorzugten Anzahl Menschen, die zur Seligkeit vorherbestimmt sind, und dem großen verworfenen Haufen derer, die der Verdammniß entgegengehen, ist in Gottes ewigem Rathe beschlossen. Es ist etwas sonderbar, diese Sonderkirche der Erwählten als „allgemeine" zu bezeichnen; sie ist es nur, weil es außer ihr keine seligmachende mehr giebt. Weil wir sie mit den Augen nicht sehen, und den Händen nicht greifen können, so ist sie ein Gegenstand unseres Glaubens.

An dieser Stelle scheidet sich die Kirchenlehre Calvins von derjenigen Luthers und Zwinglis. Wenn man die ideale Kirche nicht sinnlich wahrzunehmen im Stande ist, wie soll sie denn Pflegerin, Lehrerin, Regiererin der Gläubigen sein? Hier erblickt nun Calvin in der unsichtbaren Kirche eine bloße Idee, die sich auf keinem Punkte der Welt verwirklicht. Er läßt sie in seinem System völlig auf sich beruhen; nur ganz beiläufig ist von ihr die Rede. Luthern ist die unsichtbare Kirche so ganz Alles, daß er einer sichtbaren neben jener gar nicht mehr bedarf; Zwingli ist sie nicht Alles, aber gleichwohl die Voraussetzung für die Verwirklichung der christlichen Gemeinschaft in der Menschheit an den verschiedensten räumlichen und zeitlichen Punkten. Calvin ist sie in Wirklichkeit gar nichts; er läßt sie liegen und geht sogleich zur Beschreibung der sichtbaren Kirche über, welcher er eine unbedingt erzieherische und vormundschaftliche Autorität über die gläubigen Christen einräumt***). Indem er die Idee der Kirche nebst der abstrakten Scheidung zwischen Erwählten und Verworfenen in die Ewigkeit verlegt, weiß er mit dieser Abstraktion in Wirklichkeit nichts anzufangen; gerade sein abstrakter Idealismus drängt ihn zur Aufstellung eines konkreten Kirchenbegriffs, der für die wirkliche Welt paßt. Ob derselbe mit dem Wesen des Protestantismus übereinstimmt, das ist freilich eine andere Frage.

---

*) IV, 1, 1: Non modo ut ejus opera et ministerio alantur quamdiu infantes sint ac pueri, sed cura etiam materna regantur, donec adolescant.

**) A. a. O., 2: Ad amplexandam . . . Ecclesiae unitatem nihil opus est, Ecclesiam ipsam oculis cernere.

***) A. a. O., 4.

§ 117.

Die unsichtbare Kirche bei Melanchthon und in den Bekenntnißschriften.

In den Ausgaben der Melanchthon'schen Glaubenslehre erster Hand findet sich nicht einmal ein besonderer Ort über die Kirche. Daß Melanchthon ursprünglich in Betreff dieses Lehrstückes mit Luther völlig übereinstimmte, beweist uns seine pseudonyme Schrift gegen den Franziskaner Alveld, in welcher er die Kirche als ein Reich des Geistes und Christum als ihr alleiniges Haupt bezeichnet*). Diese ideale Kirche findet sich in der ganzen Welt, nirgends gebunden an einen Ort, mit verschiedenen äußerlichen menschlichen Ordnungen**). Aehnlich wird in den Ausgaben zweiter Hand die Kirche „eigentlich und ursprünglich" als „Versammlung der Gerechten", die wahrhaftig an Christum glauben und durch den Geist Christi geheiligt werden, beschrieben***).

Allein Melanchthon weiß mit dieser idealen Kirche eben so wenig etwas anzufangen als Calvin; auch ihm ist sie eine bloße Idee, auf deren Verwirklichung er verzichtet. Er stellt sie auf, er spricht sie aus, aber er giebt ihr keine Folge. In der „Augsburger Confession" findet sich daher der protestantische Kirchenbegriff nicht mehr in seiner Ursprünglichkeit vor; er erscheint Art. 7 noch im Vordersatze, um im Nachsatze aufgehoben zu werden†). Die Apologie sucht das gewissermaßen zu rechtfertigen. Als Gemeinschaft im Glauben und Geiste wird zwar auch hier die Kirche definirt; nicht bloß eine äußere rituelle Anstalt soll sie sein; doch soll sie auch dies sein; sie hat als solche äußere Merkmale und ist im Besitze derselben der Leib Christi††). Das katholische Element ragt hier überall unverkennber herein. Die wahre Kirche hat eigentlich keine äußeren Merkmale; der h. Geist und der Glaube ihrer Mitglieder bilden ihre Substanz; nur uneigentlich können die Sinne sie wahrnehmen. Mit einem Male soll aber diese uneigentliche sichtbar gewordene Kirche der wahre Leib Christi sein und alle Eigenschaften der eigentlichen Kirche besitzen. Das Uneigentliche tritt hier ohne Weiteres an die Stelle des Eigentlichen, und die Sätze Melanchthons über die Kirche verschlingen sich in eine Reihe fortlau-

*) Corp. Ref. I, 170.

**) Corp. Ref. IV, 987 (Supplemente).

***) Corp. Ref. XXI, 506.

†) Quamquam ecclesia propria sit congregatio Sanctorum et vere credentium: tamen...

††) Apol. Conf., IV, 1 ff.

fender Widersprüche, welche die hauptsächliche Veranlaßung zu dem schwebenden, schielenden, unvollziehbaren Kirchenbegriffe der späteren lutherischen Dogmatik und zu der thatsächlichen Verworrenheit der protestantischen Kirchenverhältnisse überhaupt geworden sind.

Von verschiedenem Ausgangspunkte wurde Melanchthon daher zu demselben bedenklichen Ziele hingetrieben wie Calvin. Calvin setzte voraus, daß eine Anzahl von Menschen durch vorzeitliches Dekret zur Seligkeit bestimmt sei; diese auszumitteln, dazu fehlte es aber an jeder Möglichkeit. Die Erscheinung der gläubigen Gesinnung im sittlichen Handeln, deren Nothwendigkeit er in der Theorie anerkannte, war als praktisches Merkmal für ihn ohne Werth; vor dem göttlichen Willen verschwand alles menschliche Wirken; die wahre Kirche ist auf dem Standpunkte Calvins unfindbar. Gleichwohl muß die Kirche existiren; dieser richtigen Voraussetzung folgte Calvin, wenn er die sichtbare Kirche ohne Weiteres an die Stelle der unsichtbaren setzte. Es war kein logischer Sprung, sondern ein praktischer Nothbehelf.

So lange noch die ewige Vorherbestimmung der Gläubigen leitender Gedanke in den reformatorischen Anschauungen Melanchthons war, hatte er gar nichts von der Kirche gelehrt. Später, als die Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgaben ihm als die höchste Bestimmung des Protestantismus erschien, erwachte in ihm auch das Bedürfniß nach einer Gemeinschaft, in welcher die Lösung jener Aufgaben möglich ward, und da die ideale Kirche ihm als ein unvollziehbarer Gedanke erschien, machte er den Versuch, den Kirchenbegriff zu realisiren, ohne ihn seines idealen Gehaltes zu entkleiden. Dies Verfahren ist nur der Reflex der Ansicht Melanchthons vom Verhältnisse der guten Werke zum Glauben. Wie ihm der Glaube als solcher nicht genügt, wie derselbe zur Ergänzung noch des sittlichen Lebens bedarf, so genügt ihm auch die ideale Kirche als solche nicht, so bedarf sie zu ihrer Ergänzung noch der realen. Wie er den Glauben als die Substanz der sittlichen Lebens betrachtet, so betrachtet er die Idee der Kirche als die Substanz der äußerlich erscheinenden Kirchengemeinschaft. Wie aber das sittliche Leben in seinen hervorragendsten Aeußerungen doch immer sündlich bleibt, so bleibt auch die reale Kirche unrein und unvollkommen. Woher nimmt nun Melanchthon, woher nehmen die Bekenntnißschriften die Berechtigung, die Prädikate der reinen Kirche auf die unreine zu übertragen, im Gegensatze zu der von Gott verworfenen „Teufelskirche“ Roms die protestantische als die „reine Taube und geliebte Himmelsbraut“ zu schildern?

Wie bei der Lehre von der Kirche in den lutherischen Bekenntnißschriften die Fehler Melanchthons sich spiegeln, so in den reformirten die Fehler Calvins. Die Idee der „eigentlichen" Kirche, als der Gemeinschaft der Erwählten, wird in der Regel an die Spitze gestellt; dann aber wird mit einem Male die „wahre" Kirche an äußere Merkmale gebunden, und die sichtbare Kirche nimmt unvermerkt mit gleichen Befugnissen und Attributen die Stelle der unsichtbaren ein*). Auffallender Weise betrachtet die „belgische Confession", nachdem sie erklärt hat, daß die eigentliche Kirche durch Raum und Zeit nicht begrenzt, nur in der Einheit des Geistes und Glaubens vorhanden sei, den Hinzutritt zu dieser, von allen Bedingungen der sinnlichen Welt entblösten, Kirche als unerläßliche Pflicht für jeden Christen, als ob es möglich wäre, einer Gemeinschaft sich anzuschließen oder von einer sich loszusagen, die sinnlich nicht wahrnehmbar ist**). Wenn sie aber doch wahrnehmbar sein soll, wie dies im Widerspruch mit dem Vorhergegangenen später behauptet wird, so ist sie nicht eine bloße Geistes- und Glaubenskirche, so können die Eigenschaften einer solchen nicht ohne Weiteres auf sie übergetragen werden. Nur der „Heidelberger Katechismus" hält entschieden an dem idealen Kirchenbegriffe fest, wornach jeder evangelische Christ bekennt, ein lebendiges Glied der aus dem gesammten Menschengeschlechte von Anbeginn der Welt in Einigkeit des wahren Glaubens erwählten Gemeinde zu sein und bleiben zu wollen***), wogegen die „helvetische Confession" den idealen Kirchenbegriff zwar aufstellt, aber die Kirche zugleich an äußere Merkmale bindet †).

§ 118.

Die beiden Hauptanschauungen von dem Wesen der Kirche.

Zwei Richtungen lassen sich somit in Betreff der Anschauung von dem Wesen der Kirche während der Reformationszeit innerhalb des Protestantismus deutlich von einander unterscheiden. Die eine — an deren

*) Vgl. namentlich z. B. in der schottischen Confession, bei Niemeyer a. a. O., Art. 16 und 18 mit einander.

**) Art. 27 und 28: Omnes ac singulos teneri huic coetui se adjungere atque uniri.

***) Fr. 54.

†) Art. 17.

Spitze Luther steht — weiß nur von einer Glaubenskirche und hält die Idee derselben für so mächtig, daß sie es nicht nöthig findet, sich nach einer erfahrungsgemäßen Verwirklichung derselben umzusehen. Wenn dies dennoch geschieht, so verfällt sie mit sich selbst in Widerspruch. Es geht Luthern mit der Kirche wie mit den guten Werken; sie ist frei und unnöthig. Mit allem Kirchenthum hat es nach dieser Anschauung ein Ende bis auf den „blinden" Namen „Kirche" selbst. Das Christenthum bedarf zu seiner Selbstmanifestation nicht mehr der anstaltlichen Form; in dem Glauben hat der Christ Alles.

Die andere Richtung — welche durch Zwingli, Calvin, Melanchthon mehr oder weniger vertreten ist — hat das Bedürfniß, das Christenthum in der Form einer äußern festgegliederten, wohlorganisirten Gemeinschaft erscheinen zu sehen. Die rein kirchliche Form wird aufgegeben, die vorwiegend sittliche soll an ihre Stelle treten. Da nun aber diese drei Reformatoren der Ansicht sind, daß das sittliche Leben des Christen, auch in der Art wie es auf dem Glauben beruht, noch sehr unvollkommen ist, so hätten sie nicht in Abrede stellen sollen, daß die Kirche nach der Seite ihrer sittlichen Erscheinung stets bedeutende Mängel darbieten wird; der Anspruch auf Herstellung einer völlig reinen, wahren, unfehlbaren Kirche hätte aufgegeben werden müssen. Mit diesem Anspruche wurde von den Reformatoren allerdings nur in der Theorie Ernst gemacht. Im Leben suchten dagegen die Wiedertäufer Ernst damit zu machen. Sie behaupteten, die reine Kirche nicht nur der Idee nach in sich zu tragen, sondern sie in Wirklichkeit zu sein; sie hielten es für die Aufgabe der wahren evangelischen Christen, sich von der Welt abzusondern, eine reine Kirche zu bilden, die Gemeinde der rechten Kinder Gottes, die den Geist Gottes haben und von ihm regieret werden, zu sammeln*). Je mehr nun aber die Idee der Kirche mit der Erscheinung derselben verwechselt wurde, desto mehr näherte sich der Protestantismus aufs neue dem im Prinzipe aufgegebenen römisch-katholischen kirchenpolitischen Irrthum; das zeigte sich insbesondere bei den Wiedertäufern. Aus einer Glaubensgemeinschaft ward unvermeidlich wieder eine Gesetzesanstalt.

---

*) Bullinger, der Wiedertöuffern ursprung, 9.

Zweites Kapitel.

Die sichtbare Kirche.

§ 119.

Das Verhältniß der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche.

Die Reformatoren betrachteten, wie wir gesehen, zuerst die Kirche als Idee, um von da aus ihre Realität zu gewinnen. Daß Luther sie lediglich als Idee betrachtete, ist eine Folge seiner Glaubenslehre. Da das Subjekt im Glauben Gott ganz hat und zum Heil lediglich des Glaubens bedarf, so ist auch im Glauben die Kirche ganz verwirklicht, die Glaubensgemeinschaft ist die Kirchengemeinschaft.

Hier war nun aber der Frage nicht auszuweichen, wie denn eine wirkliche Gemeinschaft bloß aus dem Glauben zu Stande zu kommen vermöge? Ist doch der Glaube an sich das Undarstellbare und Unerkennbare im Menschen, der verborgene göttliche, Gott allein bekannte, Lebensgrund des Subjektes. Eine Gemeinschaft nur im Glauben ist daher an sich unmöglich, da jede Gemeinschaft als solche darstellbar und erkennbar sein muß. Wenn die wahre Kirche nur Gott bekannt ist, so ist sie eben darum Menschen nicht bekannt, so kann sie auch keine sichtbare Gemeinschaft bilden.

Nun muß aber die Kirche nach ihrer Bestimmung zur äußeren Erscheinung gelangen; sie hat auf Erden, unter den Menschen, in der sichtbaren Welt ihre Aufgabe zu lösen. Vor Allem ist daher keinem Zweifel unterworfen, daß die ideale und die reale Kirche sich niemals decken. Das verborgene Glaubensreich ist unendlich; die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen ist endlich. Die Angehörigkeit zur sichtbaren Kirche kann daher niemals das Heil des Subjektes ohne Weiteres bedingen. Das Heil ist durch den Glauben, d. h. das unmittelbare Verhältniß zu Gott, allein bedingt; wie sollte noch eine andere Bedingung hinzukommen dürfen? Eben so wenig kann es vom Standpunkte des Protestantismus aus ein Erforderniß sein, daß es nur eine sichtbare Kirche giebt. Die unsichtbare Kirche kann allerdings nur einmal vorhanden sein, es giebt nur einen Gott, und darum auch nur ein wahres Glaubensverhältniß zu ihm. Die äußere Form dagegen, in welcher die religiöse Idee sich einen angemessenen Ausdruck zu verschaffen strebt, ist, wie alle äußeren Werke, „frei und unnöthig"; sie ist zufällig; es

hängt dabei Alles von zeitlichen und örtlichen Bedingungen ab; es ist das Seelenheil dadurch nicht bedingt.

Allein eben an dieser Stelle erhebt sich erst die eigentliche Schwierigkeit des protestantischen Kirchenproblems. Wo ist das Band zu finden, welches die unsichtbare mit der sichtbaren Kirche verknüpft? Daß sich Luther von seinem Standpunkte aus hierbei mit einem kühnen Sprunge zu helfen sucht, liegt klar vor Augen. Die Idee ist ihm ohne Weiteres schon die volle Realität; der religiöse Inhalt bedarf der sittlichen Erscheinungsform zur Verwirklichung seines Wesens nicht; die Erscheinung gehört nicht nothwendig zur vollen Wahrheit des Wesens. Luther konnte nicht sagen: die sichtbaren Kirchen sind mangelhafte sittliche Erscheinungsformen des verborgenen christlichen Glaubenslebens; an ihren Früchten muß man die Gläubigen erkennen. Die Sittlichkeit galt ihm überhaupt nicht als Maßstab für die Frömmigkeit, nur die letztere war ein Heilserforderniß. Ob die Angehörigen einer sichtbaren Kirche auch wirklich Angehörige der unsichtbaren sind, ist auf Luthers Standpunkt schlechterdings ein Geheimniß. Es giebt keine untrüglichen *subjektiven* Kennzeichen, an denen die Uebereinstimmung der Eigenschaften einer sichtbaren Kirche mit denen der unsichtbaren erkannt werden könnte. Und doch ruht der Protestantismus in dem Angelpunkte der Subjektivität. Die Wahrheit einer sichtbaren protestantischen Kirche kann also gerade an dem nicht erkannt werden, was das Wesen des Protestantismus bildet. Hier droht das protestantische Kirchenproblem sich ins Unauflösliche zu verwickeln.

---

§ 120.

Die Merkmale der sichtbaren Kirche bei Luther.

Mit einer überraschenden Wendung wickelt sich Luther anscheinend aus dem so vielverschürzten Knoten. In seiner Erörterung von der Papstgewalt gegen Eck bemerkt er: wo das Wort Gottes gepredigt und geglaubet wird, da ist der wahre Glaube; wo dieser Glaube, da die wahre Kirche*). Wenn man nun freilich die Kirche an dem *geglaubten* Worte Gottes erkennen soll, so bleibt immer die

---

*) Löscher, a. a. O., III, 156: Ubicunque praedicatur verbum Dei, et creditur, ibi est vera fides — ubi autem fides, ibi ecclesia.

Schwierigkeit, den unfindbaren Glauben zu finden. Im darauf folgenden Streit wider Alveld sah sich Luther genöthigt, findbare und erkennbare Merkmale der wahren Kirche aufzuzeigen. Er hatte in dieser Schrift mit den überwältigendsten Argumenten darzuthun versucht, daß sichtbare Merkmale das Wesen der Kirche nicht bilden *). Gleichzeitig hatte er aber auch versichert, daß die unsichtbare zur sichtbaren Kirche in demselben Verhältnisse stehe, wie die Seele zum Leib. Endlich hatte er behauptet, daß es Zeichen gebe, „dabei man äusserlich merken kann, wo die selb (die wahre) Kirch in der Welt ist", nämlich: die Taufe, das Sakrament und das Evangelium. „Wo die Tauf und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es sein Heiligen da, und sollten gleich eitel Kind in der Wiegen sein" **).

Luther behauptet hier nicht, daß ein Mensch deßhalb heilig oder gläubig sei, weil er im Besitze der Taufe und des Evangeliums sich befinde; dieser Satz würde seiner Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben widersprechen. Er sagt nur, wo Verwaltung der Taufe und evangelischer Predigt, da kann es nicht durchaus an gläubigen Christen mangeln. Welche Individuen die Gläubigen seien, kann man nicht wissen; man kann nur wissen, daß an den Orten, wo Taufe und Evangelium rechtmäßig verwaltet werden, auch Wirkungen der Bekehrung davon ausgehen müssen. Im Grunde sind wir aber vermittelst dieser Wendung Luthers einer entscheidenden Lösung des Problems nicht näher gerückt. Daß es Gläubige auf Erden giebt, und daß diese an bestimmten Orten leben, ist an sich einleuchtend; daß sie sich da finden werden, wo der Gegenstand des Glaubens sich findet, ist allerdings eine nahe liegende Vermuthung; aber die Gemeinschaft der Predigtzuhörer, der Getauften und Abendmahlsgenossen, ist noch keine Gemeinschaft von „Gläubigen". Die Glaubensgemeinde ist unter der Gemeinde der Getauften vielmehr verborgen; sie ist und bleibt unbekannt; beide Gemeinschaften decken sich ganz und gar nicht.

Gleichwohl war Luther überzeugt, mit jenem Satze den Punkt aufgedeckt zu haben, an welchem die unsichtbare Kirche in die Region der Erscheinung tritt und die wahre sichtbare Kirche, im Gegensatze zu der falschen römischen, sich auferbaut. Die Ideen, die er gegen Eck

---

*) Erl. A., Bd. 27, 99: Derhalben alle, die christliche Einigkeit oder Gemein leiblich und äusserlich machen, andern Gemeinen gleich, sein rechte Juden.

**) A. a. O., 108.

und Alveld nur beiläufig ausgesprochen, entwickelte er ein Jahr später gegen Ambrosius Katharinus eingehend. Dieser hatte Luther an seinem scheinbar schwächsten Punkte, der Lehre von der Kirche, angegriffen*). Er hatte nachzuweisen versucht, daß der Kirchenbegriff Luthers ein spiritualistischer und Luthers Kirche eine unfindbare und unwirkliche sei. Den Vorwurf in dieser Schärfe lehnt Luther ab; die Kirche ist nicht ohne Ort und Leib, aber Ort und Leib sind nicht die Kirche, und gehören auch nicht eigentlich zu ihr**). Es ist mit dem Verhältnisse der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche gerade so wie mit dem Verhältnisse der Werke zum Glauben. Werke muß es geben, der Mensch muß irgend etwas thun; aber in seinem Verhältnisse zu Gott sind sie „frei und unnöthig". In ähnlicher Weise muß auch die unsichtbare Kirche in Ort und Zeit hervortreten, es ist das die nothwendige Folge ihres irdischen Daseins; allein eine höhere Nothwendigkeit dazu ist nicht vorhanden, und die Art und Weise, wie die Kirche erscheint, ist daher gleichgültig***).

Dennoch kann sich Luther dem Bedürfnisse sichtbare Merkmale aufzustellen, an welchen die wahre Kirche erkannt wird, auch hier nicht entziehen. Er bezeichnet als solche die Taufe, das Abendmahl, insbesondere aber die Predigt des Evangeliums. Wo evangelische Predigt, da findet sich auch der Glaube, dagegen niemals Glaube ohne evangelische Predigt. Da die Kirche vom Worte Gottes lebt, so wird sie auch am Worte Gottes vorzugsweise erkannt †). Allein

---

*) In seiner Karl V dedicirten apologia pro veritate catholicae ac apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia et valde pestifera Martini Lutheri dogmata, 1520.

**) Op. Jen. (respons. ad librum Ambr. Cath.) II, 376, b.: Sine loco et corpore non est ecclesia, et tamen corpus et locus non sunt ecclesia, neque ad eam pertinens.

***) A. a. O.: Sicut non est necesse, certum panem . . . vestem esse Ecclesiae et fidelibus omnibus, licet sine pane . . . sine veste non queant vivere in hoc seculo, sed omnia sunt libera et indifferentia: ita non est necesse, certum locum certamque personam habere, sed omnia sunt indifferentia et libera, omnis locus Christiano quadrat et nullus locus Christiano necessarius est . . . Libertas enim spiritus hic regnat, quae facit omnia indifferentia, nulla necessaria, quaecunque corporalia et terrena sunt.

†) A. a. O., 377: Evangelium prae pane et baptismo unicum, certissimum, et nobilissimum ecclesiae symbolum est, cum per solum Evangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur,

diese erkennbare sichtbare Kirche ist Luthern kein Rechtsinstitut, keine durch Zwangs- oder Strafmittel zusammengehaltene Anstalt. Sie besitzt keine Gewalt. Wer das Letztere behauptet, will die Tyrannei wieder in die Kirche einführen*).

Den Fehler seines spiritualistischen Kirchenbegriffes hat Luther durch seine obigen Ausführungen unstreitig in einem Punkte verbessert. Die Kirche ist also doch nicht lediglich in der Idee, nicht blos in der innerlichen Region des Glaubens vorhanden. Sie soll sich eine Stätte in der Welt sichern; es gehört die Pflicht zu erscheinen zwar nicht zu ihrem göttlichen Berufe, sondern zu ihrer zeitlichen Bestimmung, aber sie kann sich derselben auf Erden nun einmal nicht entziehen. Freilich raubt Luther seinem Zugeständnisse sofort auch wieder die eigentliche Bedeutung, wenn er die Form, in welcher die Kirche erscheint, nicht bloß für völlig gleichgültig erklärt, sondern wenn er auch bestreitet, daß die sichtbare Kirche irgend welche Autorität besitze. Wie er das in Gedanken ihm vorschwebende Bild von der sichtbaren Kirche in Wirklichkeit ausgeführt haben würde, wissen wir nicht; so viel ist jedoch gewiß, daß er nichts dagegen einzuwenden haben konnte, wenn sich auch noch so viele kleinere oder größere Gemeinschaften um die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente schaarten. Ein nothwendiges Bedürfniß, dieselben unter einer und derselben gemeinsamen Kirchengesetzgebung und Kirchenleitung zu sammeln, gab es für ihn nicht, seine Ansicht von der sichtbaren Kirche ist wesentlich independentistisch.

Dagegen drängte sich ihm das Bedürfniß, der Kirche immer bestimmtere Merkmale äußerer Erkennbarkeit zu sichern, mit der Zeit lebhafter auf; nur trat dabei sein Kirchenbegriff mit seinem Glaubensbegriff in einen bedenklichen Widerspruch. Bereits im Jahr 1523 erklärte er für ein Bedürfniß, daß man wisse, wo die christliche Gemeinde sei, schon um Mißbrauch dieses Namens zu verhüten. „Dabei", bemerkt er aufs neue, „soll man die christliche Gemeinde gewißlich erkennen, wo das lautere Evangelium gepredigt wird." Das Evangelium ist das Heerpanier, um welches die Streitgenossen sich ver-

---

vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur. Breviter: tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei.

*) A. a. O.: Evangelium et Ecclesia nesciunt jurisdictiones, quae sunt non nisi hominum tyrannicae inventiones. Solam scit charitatem et servitutem, non potestatem et tyrannidem.

sammeln*). Auf diesem Wege war nun freilich eine gefährliche Verwechslung unausweislich. Nach Luthers ursprünglicher Beschreibung von der „Kirche" ist dieselbe aus einer Anzahl von Menschen gebildet, und lediglich aus dem Glauben entsteht sie. Evangelium, Sakramente, überhaupt Institutionen können daher unmöglich Bestandtheile der Kirche selbst sein. Vermittelst des Evangeliums und der Sakramente wird auch nicht die Kirche wahrnehmbar; denn was zur Kirche nicht eigentlich gehört, kann sie auch nicht eigentlich zur Erscheinung bringen. Unstreitig hat Luther den Ausdruck „Kirche" doppelsinnig gebraucht, meist in dem eigentlichen ächt protestantischen Sinne von der verborgenen, nur Gott bekannten Gemeinschaft der Gläubigen, bisweilen aber auch im uneigentlichen altkatholischen Sinne von den Institutionen, welcher die Gemeinschaft sich zu ihrer Stiftung und Erhaltung bedient. Das Evangelium, d. h. die Predigt des göttlichen Wortes, und die Verwaltung der Sakramente sind Mittel zur Begründung und Förderung der Kirche, die Kirche selbst sind sie nicht. Der protestantische und der katholische Kirchenbegriff verwickelt sich hier bei Luther in sonderbarster Weise. Er vermischt, wie der Katholizismus die äußeren Mittel und die innere Sache. Aus dieser Vermischung der unsichtbaren Glaubensgemeinschaft mit der sichtbaren Lehr- und Sakramentsinstitution sind die Unklarheiten, welche das Verständniß der Lehre Luthers von der Kirche so außerordentlich erschweren, fast ausschließlich herzuleiten**). Als ein Rückfall in die katholische Anschauung ist es anzusehen, daß Luther von der Lehr- und Sakramentsinstitution unfehlbar erwartet: „daß unmüglich ist, daß nicht Christen sein sollten, da das Evangelium gehet, wie wenig ihr immer sei und wie sundlich und gebrechlich sie auch sein", und daß er es umgekehrt für unmöglich erklärt: „daß da Christen und nicht eitel Heiden sein sollten, da das Evangelium nicht gehet, und Menschenlehren regieren, wie viel ihr auch immer sein und wie heilig und fein sie auch immer wandeln", womit den Bischöfen, Stiften, Klöstern, und was des Volks ist, der Christenname und der katholischen Kirche der Charakter einer christlichen überhaupt abgesprochen wird.

---

*) Erl. A., Bd. 22, 141 f.: Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift.

**) Die Darstellung Köstlins, Luthers Lehre von der Kirche, 167 f., läßt kaum auf eine Ahnung dieser Schwierigkeit in dem Kirchenbegriff Luthers schließen.

Nicht die äußere Verkündigung des Evangeliums, sondern der Glaube an das Evangelium macht, nach Luthers sonstigen ächt protestantischen Grundsätzen, einen Christen; in Obigem behauptet er das Gegentheil. Den Satz, daß, wo das Evangelium nicht rein gepredigt und die Sakramente nicht stiftungsgemäß verwaltet werden, keine Christen vorhanden seien, hat er übrigens auch wieder an anderen Stellen zurückgenommen. Darüber, bemerkt er irgendwo, sei zwischen den Protestanten und den Papisten Streit, ob bei den Letzteren die Kirche sei, und zwar in ihren Lehren und Ceremonien*). Daß er von seinem Glaubensstandpunkte aus nicht zugeben konnte, „in Lehren und Ceremonien" bestehe die Kirche, ist selbstverständlich. Dort stellt er ganz entschieden die Glaubensgemeinschaft, als die allein wahre Kirche, der Lehr-, Cultus-, Verfassungsinstitution, als der falschen, entgegen. Daß der Inbegriff der katholischen Ceremonien, die theokratische Einrichtung, die kanonischen Gesetze, die christliche Kirche seien, das ist es, was er mit aller Energie läugnet. Wie hätte ihm, dem die Kirche eine nur Gott bekannte Anzahl von Menschen war, eine Anzahl von äußeren Satzungen und Einrichtungen die „Kirche" bilden können? Dagegen bestreitet er nicht, daß unter den Papisten die Kirche sich befinde. Die Gründe, welche er hiefür beibringt, sind freilich nur ein Beweis, wie schwer es ihm fiel, seinen eigenen Kirchenbegriff folgerichtig zu vollziehen. Nicht deßhalb, weil er annimmt, eine Anzahl von Gläubigen werde sich auch innerhalb des römischen Kirchenthums befinden, sondern weil er voraussetzt, Taufe, Absolution und der Text des Evangeliums finde sich dort ebenfalls, setzt er die Existenz wahrer Christen auch unter den Papisten voraus.

In seiner Schrift von der „Winkelmesse und Pfaffenweihe" zählt er nun auch noch weitere Merkmale, an denen die wahre Kirche erkennbar sein soll, außer Predigt und Sakramentsverwaltung, nämlich: Ordination, den Gebrauch des Cruzifixes, das Gebet, den Psalter, die zehen Gebote, „viel gute Lieder und Gesäng, deutsch und lateinisch", auf. „Wo nu solche Stücke noch blieben sind, da ist gewißlich die Kirche und etliche Heiligen blieben" **).

---

*) Erl. A., Opera ex. lat., VII, 182: Nobis . . ingens certamen est cum Papistis de ecclesia, cujus nomen et titulum sibi confidenter arrogant, et jactant, apud se esse ecclesiam, et quidem in suis doctrinis et ceremoniis.

**) Erl. A., Bd. 31, 339.

Die Verwechslung der Kirche als einer Lehr- und Sakraments-Institution mit der Kirche der Glaubensgemeinschaft ist somit bei Luther erwiesen. Gleichwohl ist in dieser Verwechslung das Wesen seines ursprünglichen Kirchenbegriffes nicht völlig aufgegeben. Wenn er erklärt: die Kirche müsse sich finden, wo jene Institutionen sind, so verwahrt er sich dadurch gegen die Vorstellung, daß die Institution als solche die Kirche sei. Dagegen berechtigt ihn vom Standpunkte des Gewissens nichts zu der Annahme, daß die Institution ohne Weiteres die Kirche, d. h. Glauben, hervorbringe. Warum sollte nicht, trotz der lautern Predigt des Wortes und der stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung, eine ganze Gemeinde unbekehrt bleiben können? Das Vertrauen Luthers auf die glaubenerzeugende Wirkung der Gnadenmittel ist in keinem besondern Falle schlechthin begründet. Es liegt wohl im Begriff der Heilsoffenbarung und Reichsgottesstiftung auf Erden überhaupt, daß sie eine Realität innerhalb der Menschheit sein muß, und so hat Luther ein Recht aus der Stiftung der Gnadenmittel auf Erden auf irgend eine Wirkung derselben zu schließen. Wann aber und wo diese Wirkung eintreten werde, das ist der Natur der Sache nach ein eben so tiefes Geheimniß, als das Leben des Glaubens überhaupt. Die Schlußfolgerung auf die Existenz einer gläubigen Gemeinde an einem bestimmten Orte zu einer bestimmten Zeit aus der dortigen gleichzeitigen Verwaltung der Gnadenmittel ist daher unsicher, und beruht im günstigsten Falle auf einer Wahrscheinlichkeitsrechnung. Die Anzahl der Theilnehmer an den kirchlichen Gnadenmitteln, d. h. der Täuflinge und Abendmahlsgenossen, deckt sich jedenfalls nicht mit den Mitgliedern der wahren Kirche; ob da, wo Predigt und Sakramentsverwaltung, überhaupt wahrhaft Gläubige, und welche das sind, ist dem menschlichen Auge verborgen; ein äußeres Band verbindet sie nicht; eine Gemeinde bilden sie nicht.

Die wahre Kirche bleibt daher nach lutherischen Grundsätzen immer unfindbar und undarstellbar; dennoch kann Luther es nicht lassen nach Merkmalen zu suchen, an welchen sie erkennbar sein soll. Die Frucht des Glaubens, ein geheiligtes sittliches Leben, gilt ihm als „frei und unnöthig"; an der Reinheit ihrer sittlichen Erscheinung kann die wahre Kirche nicht erkannt werden. Daher bleiben als Merkmale ihrer wahren Realität doch nur die reine Lehre und der rechtmäßige Gebrauch der Sakramente zurück. Eigentlich bildet lediglich der Glaube und das dem Glauben gemäße geheiligte christliche Leben den Inhalt der wahren Kirche; aber — unter dem Drange der Umstände — verwan-

delt sich der lebendige und lebenerzeugende Glaube, das subjektive Erkennungsmittel, in die korrekte Lehre und den stiftungsgemäßen Gebrauch der evangelischen Sakramente, in ein objektives Erkennungsmittel. Die sogenannten Gnadenmittel als kirchliche Institutionen werden dadurch nicht nur zu einem Bestandtheile, sondern zur wesentlichen Substanz der Kirche.

Schon in seinem Sendschreiben an den Rath und die Gemeinde der Stadt Prag *) findet sich diese Vorstellung bei Luther als eine fertige vor. Es giebt kein anderes Erkennungszeichen der wahren Kirche als das „Wort"; das Leben kommt dabei nicht in Betracht. Schon hier stellt Luther einen Grundsatz auf, welcher den lutherischen Protestantismus allmälig immer unaufhaltsamer auf die schiefe Linie des religiösen Zerfalles und der sittlichen Fäulniß geführt hat: daß das Bekenntniß der reinen Lehre das entscheidende Merkmal der Mitgliedschaft in der wahren Kirche sei**). Wie soll unter solchen Umständen noch der Glaube dieses Merkmal sein, der lediglich innerlich, während das Bekenntniß äußerlich ist?

Von jetzt an schwebt Luthers Kirchenbegriff zwischen den Merkmalen der Wahrnehmbarkeit und der Unsichtbarkeit unklar hin und her. Seine Meinung ist nicht die, daß die wahre Kirche beides zugleich, unsichtbar nach innen, sichtbar nach außen sei; diejenigen, welche sich zur reinen Lehre bekennen, können möglicherweise ohne Glauben sein, diejenigen, welche glauben, sich möglicherweise nicht zu dem nach Luthers Ansicht allein korrekten Lehrbegriff bekennen.

---

*) De instituendis Ministris Ecclesiae, ad clarissimum Senatum Pragensem Boemiae, opera ed. Jen. II., 576 f.

**) A. a. O., 587: Jam si et hic vos scrupulus tenet, vos non esse certo Ecclesiam Dei, respondeo: Ecclesiam non moribus, sed verbo cognosci.. Hoc igitur certum est, esse apud vos in multis verbum Dei et cognitionem Christi. At ubi ubi verbum Dei cum cognitione Christi est, inane non est, quantumvis sint infirmi moribus exterius, qui illud habent. Ecclesia enim etsi infirma est in peccatis, impia tamen non est in verbo; peccat quidem, sed verbum neque negat, neque ignorat. Quare eos, qui verbum probant et confitentur, repudiare non licet, quantumvis non fulgeant mira sanctitate, modo manifestis criminibus obstinate non vixerint. Quare nihil est quod dubitetis, apud vos esse Ecclesiam Dei, etiamsi tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. Quidquid autem ii fecerint in hac causa, etiam consentientibus caeteris, qui verbum nondum habent, plane Christum fecisse certum est!

Es fallen in Luthers Vorstellung von jetzt an eigentlich zwei Kirchen auseinander: die Glaubenskirche und die Bekenntnißkirche — eine unsichtbare und eine sichtbare, welche sich in einzelnen Subjekten nur zufällig decken. Die Kirche, welche äußere Bekenntnißgemeinschaft ist, bedarf natürlich organischer Institutionen, eines Lehrbegriffes und des zur Pflege und Erhaltung desselben erforderlichen materiellen Schutzes. Die Kirche, welche innere Glaubensgemeinschaft ist, das eigentliche Gottesreich, wird „durch kein Gesetz vollbracht oder regulirt, auch nicht durch Gottes, vielweniger durch Menschengesetze, sondern allein durchs Evangelium und Glauben zu Gott, durch welchen die Herzen gereiniget, getröstet und befriedet werden, so der h. Geist ihnen eingeußt Liebe und Erkenntniß Gottes, und machet den Menschen Ein Ding und Einen Geist mit Gott" *).

Die Kirche als Glaubensgemeinschaft, die wahre Kirche des aus der Gewissensnoth hervorgegangenen Protestantismus, muß, da der Glaube den innersten Kern des Subjektes bildet, an subjektiven Merkmalen erkennbar sein. Das ist auch Luthers Meinung: „Hieraus kommts, daß ein Mensch in diesem Reich Gottes vollkommen, barmherzig, mitleidig, friedlich gegen seinen Nächsten ist . . . gleich als im Reiche und Erkenntniß Gottes eitel Friede, Freude, Trost der Herzen ist." An den sittlichen Früchten hätte man also doch die wahren Kirchenglieder zu erkennen; die rechte Kirche würde sich also doch da finden, wo ein entwickelteres sittliches Leben sich findet. Allein seine irrthümliche Vorstellung von dem Verhältnisse zwischen dem religiösen und dem sittlichen Faktor hindert Luthern, diesem so inhaltsreichen Gedanken Folge zu geben. Das sittliche Leben ist nun einmal zum Heile nicht nothwendig, wie sollte die Realität der Kirche an Merkmalen erkennbar sein, die kein religiöses Bedürfniß ausdrücken? Auch läßt er nicht gelten, daß das sittliche Leben der Christen zu immer höheren Stufen sich fortzubilden habe. „Wenn auch die Christen viel Früchte des Geistes bringen", schreibt er an den Markgrafen Georg von Brandenburg, „so bleiben doch daneben viel Sünden und Gebrechen" **), und wenn es auch ein Merkmal des wahren Christen ist, daß „durch vielfältig Kreuz und Sterbung", so lange er lebt, die Sünde ausgefegt werden muß, so kann die wahre Kirche gleichwohl hieran nicht

---

*) Erl. A., Bd. 18, 234 (Sermon vom Reiche Gottes über Matth. 18, 23 vom Jahr 1524).

**) Bei DeWette, L. Briefe, IV., 316.

wahrgenommen werden, weil „die Christen hierinnen unter einander ganz ungleich sind" *).

Ohne allen Zweifel hat Luther einen doppelten Kirchenbegriff. Die Kirche ist eigentlich unsichtbar; das ausschließliche Merkmal, woran sie mit Sicherheit wahrnehmbar, ist der Glaube. Diese unsichtbare Glaubenskirche könnte nur an den Glaubensfrüchten, der sittlichen Lebenserscheinung, wahrgenommen werden. Allein alle äußeren Werke trügen, das Heil ist durch sie nicht bedingt. Man kann also im Grunde gar nicht wissen, wo die wahre Kirche sich befindet. Sie ist nicht nur lediglich ein Produkt, sie ist auch lediglich ein Gegenstand des Glaubens. Dagegen findet sich neben der eigentlichen, wahren, unsichtbaren Kirche, welcher ausschließlich die Eigenschaften der Einheit, Heiligkeit und Untrüglichkeit zukommen, noch die uneigentliche, unwahre, sichtbare Kirche, die an bestimmten äußeren Merkmalen, insbesondere der Institution der reinen Lehre und der Verwaltung der rechten Sakramente, d. h. dem Bekenntnisse dazu, erkannt wird. Die Glaubenskirche und die Bekenntnißkirche sind demzufolge verschiedene Kirchen; sie decken sich gegenseitig ganz und gar nicht; jene hat protestantische (subjektive), diese hat katholische (objektive) Merkmale.

Wenn Luther annimmt, daß in der Bekenntnißkirche auch Gläubige sich befinden, so beruht diese Annahme auf bloßer Vermuthung. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist in Wirklichkeit etwas ganz Anderes als die Gemeinschaft der Bekennenden.

Hierbei sah sich nun Luther zu einem Zugeständnisse von weittragenden Folgen genöthigt. Diejenige Gemeinschaft, welche durch die Reformation gestiftet und aus dem Verbande mit der römischen Kirche ausgeschieden war, konnte — nach seinen eigenen Grundsätzen — von ihm unmöglich als eine unsichtbare, unmöglich also als die wahre und eigentliche Kirche betrachtet werden. Mit Beziehung auf dieselbe mußte er auch einräumen, daß es eigentlich auf die Begründung und den Fortbau äußerer Kirchenformen, kirchlicher Anstalten und Einrichtungen, gar nicht ankomme. Ein solches Zugeständniß brachte ihn freilich dem römischen Katholizismus gegenüber in nicht geringe Schwierigkeiten. Eine Kirche, welche nur ideell vorhanden war, eine christliche platonische Republik, deren Verwirklichung im Leben immer in Aussicht gestellt blieb, war den Katholiken ein Gegenstand wohlfeilen

*) Erl. A., Bd. 18, 235.

Spottes. Eben deßhalb hatte sich Luther genöthigt gesehen, neben seine ideale Kirche der Gläubigen eine reale der Bekennenden hinzustellen. Allein er hatte damit in Wirklichkeit nichts gewonnen. Konnten doch die Katholiken mit allem Anscheine behaupten, daß seine sichtbare Kirche nach seinen eigenen Grundsätzen gar keine Bürgschaften dafür darbiete, die wahre christliche Kirche zu sein. Oder war es nicht möglich, daß die Bekenner des reinen Wortes und Sakramentes insgesammt innerlich Gleichgültige oder Heuchler waren? Folgte daraus nicht zum mindesten, daß die sichtbare Kirche Luthers gleich wenig Anspruch darauf habe, die wahre zu sein, wie die römisch-katholische? Luther hatte ja offen eingestanden, daß „ihr bei uns auch viel sind, die getauft sind, zum Sakrament gehen, stellen sich als Christen und sind doch Schälke in der Haut, sie sind nicht rechtschaffen. Darumb sagen wir: sie sind unter der Zahl der Christen; den Namen, Schein und Geberde der Kirchen und Christen haben sie; aber sinds darumb nicht" *). Er selbst macht hier den Unterschied, von den wir nachgewiesen haben, daß er aus seinem Kirchenbegriff mit Nothwendigkeit sich ergiebt: „So mußt du nu unterscheiden die rechte christliche Kirche, die in der Wahrheit die Kirche ist, von der Kirchen, die da will die Kirche sein und ists doch nicht. Die falsche hat allein den Schein, hat aber gleichwohl die christlichen Aempter. Denn ein Schalk kann wohl recht täufen, das Evangelium lesen und zum Sakrament gehen, die zehen Gebot sprechen. Solches ist und bleibt alles recht; er aber bleibt ein loser Schalk, und wird kein Christ, noch die christliche Kirche genennet, sondern man spricht: Er ist in und unter der christlichen Kirchen, gleichwie Mäusedreck unter dem Pfeffer, und Raden unter dem Korn liegt und hilft den Schäffel füllen . . . also sind die Ketzer, falschen Lehrer, oder Gottlosen auch in der Kirchen nicht natürliche, rechtschaffene Glieder, sondern der Unflath, so aus dem Leibe heraus schwäret."

Das Bekenntniß zur reinen Lehre und zum stiftungsgemäßen Sakramente macht also noch keinen Christen: „er muß auch den heiligen Geist haben, recht predigen und leben." **). Damit widerlegt Luther unstreitig selbst seine anderwärts ausgesprochene Mei-

*) Erl. A., Bd. 48, 221 (Auslegung des 6., 7. u. 8. Kapitels des Evang. Johannis, 1530—1532).

**) A. a. O., 222. f.

nung, daß die christliche Kirche an den Merkmalen der reinen Lehre und des rechtmäßigen Sakramentes unzweifelhaft erkannt werde. Die Kirche ist also dennoch lediglich ein Gegenstand des Glaubens, und außerhalb dieser Glaubenskirche, „die sich nicht auf einen Haufen zusammenbringen läßt, sondern zerstreut ist durch die ganze Welt“ — giebt es eine wahre Kirche nicht.

---

§ 121.

Beleuchtung der Widersprüche in Luthers Kirchenbegriff.

Die in der Bestimmung des Kirchenbegriffes zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus schwebende Controverse drehte sich insbesondere um einen Punkt. Es handelte sich darum, zu bestimmen, ob der Protestantismus eine sichtbare Kirchengemeinschaft hervorgebracht habe, welche als die wahre der falschen, als die ächte der unächten römisch-katholischen Kirche entgegenzutreten das Recht und die Befugniß besaß, in welcher die ursprüngliche Stiftung Christi thatsächlich enthalten war? Luther stellte allerdings ohne Weiteres seine als die „rechte Kirche“ der „falschen papistischen“ gegenüber. Allein es galt nun, den Beweis zu führen, daß seine Kirche die rechte sei. Behauptete er, die rechte Kirche finde sich da, wo der rechte Glaube, so fehlte es an ausreichenden Erkennungsmitteln für den rechten Glauben. Behauptete er, sie finde sich da, wo das rechte Leben, so war nach seinen Voraussetzungen das rechte Leben kein sicheres, ja nicht einmal ein nothwendiges, Merkmal des Glaubens. Behauptete er, sie finde sich da, wo das rechte Bekenntniß, so konnten die „rechten“ Bekenner auch verborgene Heuchler sein. Stellte er die drei Behauptungen zugleich auf, wenn er bemerkte: „Willt du die Kirche sein und den Namen haben, so beweise es: führe die Lehre recht, wie die heilige christliche Kirche lehret; lebe also, wie sie lebet: beweise deinen Glauben und die Frucht des Glaubens, und beweise es, daß du die christliche Kirche seiest“ *) — so trat er damit in einen gleichzeitigen dreifachen Widerspruch mit den Grundlagen seines reformatorischen Bewußtseins. Eine Lösung der Widersprüche, innerhalb welcher der lutherische Kirchenbegriff sich hin und her dreht, giebt es nicht. Da-

---

*) A. a. O., 225.

gegen finden dieselben ihre Erklärung in der dualistischen Ansicht Luthers von dem Verhältniß des Glaubens zum Leben. Wenn der Glaube allein nöthig ist, so ist auch die unsichtbare Kirche allein nöthig. Wenn das sittliche Leben eine „freie unnöthige" Zugabe zum Glauben ist, so ist auch die sichtbare Kirche eine unnöthige und freie Zugabe zur unsichtbaren. Unnöthig ist jedoch die sichtbare Kirche wie das sittliche Leben nur Gott gegenüber. Daß der Glaube im Leben, die unsichtbare Kirche in der Welt, sich einen offenkundigen Ausdruck verschaffen müssen, das konnte Luther sich nicht verschweigen. Und so ist denn die sichtbare Kirche nach Luther beides: unnöthig vor Gott und nöthig für die Menschen. Allein wo ist denn endlich das Band zu finden, welches die sichtbare mit der unsichtbaren Kirche verknüpft? Das Wort — das Sakrament — waren Institute in der sichtbaren, aber Bestandtheile weder der unsichtbaren noch der sichtbaren Kirche. Der Glaube allein konnte jenes Band, das sittliche Leben, als die Erscheinung des Glaubens, allein ein sicheres Merkmal der wirklichen Existenz der unsichtbaren Kirche, als einer Gemeinschaft von Gläubigen an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit, bilden. Die Predigt des göttlichen Wortes und die Sakramente waren lediglich äußere Ordnungen in der Kirche; daß wahrer Glaube und rechtes Leben in der Kirche sei, konnten sie nicht beweisen, sondern nur, daß eine Stätte vorhanden sei, wo beides gepflegt werden wolle. Daher sind diese Ordnungen lediglich Merkmale, daß irgendwo und irgendwann eine sichtbare Kirche vorhanden ist. Der richtige Ausdruck für die Erkennungszeichen beider Kirchen ist daher der Satz, daß die unsichtbare Kirche im gläubig-sittlichen Leben, die sichtbare in den gnadenmittlerischen Ordnungen zur Erscheinung gelangt.

Damit ist freilich die Frage nach dem Verhältnisse, in welchem die sichtbare Kirche zur unsichtbaren überhaupt stehe, noch keineswegs beantwortet. Luther hat sich auch über dasselbe nirgends ins Klare zu setzen versucht. Doch läßt sich als seine Meinung hierüber etwa Folgendes vermuthen: Das Wort Gottes und die Sakramente sind die Mittel, um den Glauben hervorzubringen, das Wort muß verkündigt, das Sakrament dargeboten werden, um den Seelen Gnadenhülfe und Heilstrost zu spenden. Diejenigen Gemeinschaften also, in welchen das Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden, sind Veranstaltungen zur Hervorbringung der Glaubensgemeinschaft. Die sichtbare Kirche ist der Vorhof, durch welchen man in das Hei-

ligthum der unsichtbaren eintritt. Sie ist ein Vorhof der Heiden, in welchen sich auch viele Schälke und Heuchler eindrängen, aber Wort und Sakrament haben gleichwohl eine glaubenerweckende Kraft, und man darf vertrauen, daß, wo reine Predigt und stiftungsgemäßes Sakrament, unter der Menge der Heuchler sich stets wenigstens eine kleine Anzahl, ein Häuflein, von wahren Christen findet *).

Hiernach fallen nun freilich die unsichtbare und die sichtbare Kirche, trotz ihrer anscheinenden Zusammengehörigkeit, im Grunde schlechterdings auseinander: die unsichtbare ist durch das verborgene Häuflein, wo Glaube, Christi Geist u. s. w. ist, die sichtbare durch die getaufte bekennende Menge, unter welcher die Heuchler sich befinden, gebildet **).

Wenn daher die sichtbare Kirche, obwohl sie das reine Wort und stiftungsgemäße Sakrament besitzt, unmöglich nach protestantischen Grundsätzen die wahre sein kann: wie kommt denn Luther dazu, die protestantische Kirche als die wahre der römisch-katholischen als der falschen gegenüber zu stellen und die Papstkirche wiederholt als die von Grund aus verkehrte und antichristische zu schildern? An diesem Punkte straft sich allerdings die Unklarheit der Kirchenlehre Luthers. Wenn er die Bekenntnißkirche des reinen Wortes und stiftungsgemäßen Sakramentes für die wahre erklärt, so stellt er dieselbe, nicht als Gemeinschaft, sondern als Anstalt, der römisch-katholischen Kirchenanstalt gegenüber. Er bedient sich unläugbar des Ausdrucks „Kirche" damit uneigentlich und unprotestantisch. Die Kirche als Anstalt, in deren Mitte auch Ungläubige und Lasterhafte sich befinden, ist nicht von Christus gestiftet; sie ist menschlichen Ursprungs; nur ein Mittel, um durch die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente die Gemeinschaft der Gläubigen in der Welt zu erbauen. Luther nennt hier Kirche, was er eigentlich als eine

---

*) Erl. A., Bd, 40, 161: So er soll ewiglich Priester sein, so muß er allzeit ein Volk oder Häuflein haben, bei welchem sein Priesterthum erkannt werde und in seiner Kraft gehe .. Denn wo er solch Häuflein nicht mehr hätte, so könnte er nicht mehr ein Priester heißen.

**) Comment. in Joel proph. III. cap. (Opera, ed. Jen. IV., 800 a): Admonendus est Lector, Scripturam dupliciter de Ecclesia loqui. Nam primo vocat Ecclesiam in genere omnes, qui idem doctrinae genus profitentur, et iisdem utuntur Sacramentis, etsi multi hypocrytae et impii admixti sint. In isto coetu promiscuo tamen semper sunt aliqui electi, hoc est qui verbum vera fide amplectuntur et accipiunt Spiritum sanctum.

Hülfsanstalt zur Gründung, Erhaltung und Erbauung der Kirche hätte bezeichnen sollen *).

Wenn in einer solchen Hülfsanstalt die Predigt des Evangeliums unterdrückt oder verfälscht, die Verwaltung der Sakramente gehemmt oder verderbt ist, so kann sie selbstverständlich ihre Aufgabe, die Gemeinde der Gläubigen zu erbauen, nicht mehr erfüllen; das war bei der römischen Kirche in Folge der in ihr herrschenden Irrthümer und Verderbnisse der Fall geworden; darum war Luthers Widerstand gegen das römisch-katholische Kirchenthum vollberechtigt. Für die lutherische Anschauung ergab sich augenscheinlich die große Gefahr, die Hülfsanstalt zur Sammlung der Gemeinde Gottes mit der letztern selbst zu verwechseln und diejenigen Eigenschaften, welche nur der letzteren zukommen, auf die erstere zu übertragen. Es lag die Versuchung nur allzu nahe, das Bekenntniß zum reinen Evangelium, d. h. die Zustimmung zu dem Lehrbegriffe, welcher aus dem Evangelium gezogen worden war, und die Theilnahme an den stiftungsgemäßen Sakramenten oder am Gottesdienste überhaupt für vollgültige Merkmale der Mitgliedschaft in der wahren Kirche zu betrachten, und so den Kirchenbegriff aufs neue den katholischen Irrthümern preiszugeben. In der That bildete sich nun auch ein katholischer Kirchenbegriff, — der Begriff der lehrkorrekten Bekenntnißkirche — seit der Aufstellung der symbolischen Bücher auf dem Gebiete des Protestantismus immer deutlicher aus, und damit Vorstellungen von Häresie und Heterodoxie, von fundamentalen und nicht-fundamentalen Lehrabweichungen, welche dem Fachwerke der alten Schultheologie entnommen waren **). Auf die Gewissenspflicht und das Gewissensrecht des

---

*) Luther bedient sich a. a. O. öfter des Ausdruckes duplex Ecclesia, die eine visibilis, die andere invisibilis; von der ersteren heißt es, 801 f.: Alieni admixti sunt Ecclesiae et quidem magno numero juxta sententiam: Multi vocati, pauci electi. Von der unsichtbaren Kirche heißt es: Constituitur igitur per Evangelium Ecclesia, quae vere sancta est, nec admiscentur ad eam impii aut hypocritae . . . Impii etiam Sacramentis utuntur atque ita hypocrisi tegunt impietatem.

**) Vgl. das Ordinationszeugniß Luthers und Justus Jonas vom 27. Okt. 1538 (bei DeWette a. a. O., V. 129): eum (der Ordinirte) — intelligere summam doctrinae Evangelii, ac amplecti sententiam catholicae Ecclesiae Christi in omnibus articulis, quam et Ecclesia nostra profitetur, et abhorrere ab omnibus fanaticis opinionibus, quae damnatae sunt judicio catholicae Ecclesiae Christi. Pollicitus est

Subjektes ward keine Rücksicht mehr genommen; Glaube und Leben traten vor Lehre und Bekenntniß immer mehr in den Hintergrund. Begreiflich; der Glaube ist ja nicht wahrnehmbar, das Leben zur Seligkeit nicht nöthig. Dagegen wird — so nahm man an — ohne reine Lehre und stiftungsgemäßes Sakrament weder wahrer Glaube, noch christliches Leben gepflanzt. Reine Lehre! ward das Stichwort; darauf kam es jetzt an. Die unsichtbare Glaubenskirche ward Gott überlassen; die sichtbare Lehrkirche nahm alles Interesse der Theologen und Pastoren in Anspruch. „Es ist der höhest Gottesdienst, recht heilsame Lahr pflanzen" *).

Die Ueberzeugung, daß es bezüglich der Mitgliedschaft in der Kirche nicht auf die Zustimmung zum juristisch formulirten Lehrbegriff, sondern auf die rechte Herzens- und Gewissensstellung zu Gott ankommt, verschwindet Luthern allmälig. In einem in Verbindung mit Melanchthon und noch anderen Theologen von ihm an die Nürnberger Geistlichkeit erlassenen Schreiben kennt er keinen höhern Wunsch, als daß durchgängige Uebereinstimmung in der reinen Lehre herrschen möchte **). Daß, je mehr die Uebereinstimmung in der Lehre erzwungen werden will, um so mehr die Spaltang in der Kirche gefördert wird, entgeht seinem sonst so klaren Blicke. Bereits war das katholische System eines herrschenden, nöthigenfalls mit staatlicher Gewalt aufrecht zu erhaltenden, Lehrbegriffes wieder so entschieden durchgedrungen, daß bald jede Aenderung der Augsburger Confession für unzulässig erklärt wurde ***). Reine Lehre ist das ausschließliche Bedürfniß, das Universalheilmittel für die Kirche, so schreibt Luther an den Fürsten Georg von Anhalt †). Damit ist ein Standpunkt eingenommen, welcher zu dem Ursprunge des Protestantismus in einen schroffen Gegensatz zu treten droht. Dem Gewissen ist untersagt, sich des Heils in derjenigen Form bewußt zu werden, welche ihm die angemessenste ist.

---

etiam, se puram doctrinam, quam profitemur, fideliter populo traditurum esse.

*) Bei DeWette V., 131.

**) DeWette a. a. O., V, 261: Utinam similis consensus esset Ecclesiarum ubique de vera doctrina Evangelii.

***) A. a. O., 263: De doctrina plane sic decrevimus, nos prorsus nullam mutationem ullius articuli Confessionis et Apologiae admissuros esse, quocunque praetextu.

†) DeWette, her. v. Seidemann, VI., 379: Hoc unum agendum, ut verbum pure et copiose doceatur.

Die Lehrentwicklung wird in der protestantischen Kirche wieder ähnlich gehemmt wie vorher in der römisch-katholischen. Die vorzüglichste Eigenschaft des Theologen besteht darin, von den bekenntnißmäßig festgestellten Lehrformeln nicht abzuweichen. Gehorsam unter das kirchliche Lehrinstitut ist die erste Pflicht eines Mitgliedes der sichtbaren Kirche. Daß mit diesem Grundsatze Luther das römische Kirchenthum nicht gestürzt hatte — wer wird das bezweifeln?

---

§ 122.

Die sichtbare Kirche bei Zwingli.

Zwingli hatte gleich von vorn herein ähnlich wie Luther die Kirche als solche in das Reich der idealen Anschauung versetzt, aber zugleich auch ein unabweisbares Bedürfniß gezeigt, die Idee als erfahrungsmäßige Wirklichkeit zu schauen. Wenn er zunächst auf die Gemeinschaft aller Gläubigen verwies, jedoch nicht bestreiten konnte, daß dieselbe an bestimmten Merkmalen nicht erkennbar sei, so hatten die Gegner ein Recht zu fragen, wie denn er und seine Gesinnungsgenossen dazu kämen, sich aufs bestimmteste zu den Mitgliedern der wahren Kirche zu zählen? Von dem Bedürfnisse nach einer wahrnehmbaren Kirche durchdrungen, beschreibt er nun auch in der Regel die unsichtbare Kirche in ihrer Zusammengehörigkeit mit der sichtbaren. Unmöglich können alle Christen an einem Ort sich versammeln, deßhalb muß es besondere Kirchen (Partikularkirchen) geben, organisirte Kirchengemeinden. Von hier aus wird der Beweis geführt, daß die päpstliche nicht die wahre Kirche sei, da sie weder aus der Gesammtheit aller Gläubigen bestehe, noch organisirte Kirchengemeinden aufzuweisen habe *). Gewiß war Zwinglis Polemik gegen die römisch-katholische Kirche in sofern berechtigt, als er nachwies, daß dieselbe die Prädikate der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Unfehlbarkeit sich ohne allen Grund zuschreibe. Woher nimmt er nun aber das Recht, diese Prädikate der von ihm organisirten Kirche zu Zürich beizulegen und dieselbe als die wahre Kirche der römisch-katholischen gegenüberzustellen? Bei der zweiten Disputation zu Zürich erklärte er nämlich, die in Gott und seinem Wort gegründete Kirche sei die wahre,

---

*) I., 469.

eine, heilige, untrügliche, und die Untrüglichkeit insbesondere schrieb er der Zürcher Protestantenversammlung zu *). Dieselbe ist ihm demnach wirklich die wahre Kirche, d. h. ein sie repräsentirender Theil, eine Vertretung derselben; denn selbstverständlich kann es nicht Zwinglis Meinung sein, daß die Zürcherversammlung alle evangelischen Kirchengemeinden und alle wahren Gläubigen der Welt umfaßt habe. Allerdings sind eigentlich nur die Gläubigen, d. h. solche, welche an sich dem sinnlichen Auge nicht wahrnehmbar sind, unfehlbar. Wie soll nun da eine Versammlung sich in ein untrügliches Collegium verwandeln, die aus sehr verschiedenen Personen besteht, innerhalb welcher sicherlich auch manche dem Irrthume zugängliche Individuen sich befinden? An dieser Stelle findet sich bei Zwingli unstreitig ein Sprung, welcher ohne Vermittlung von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche führt. Wer sich lediglich auf Gottes Wort verläßt, seine Argumente nur aus diesem entlehnt, kein Vertrauen mehr zu Menschensatzungen hat, der ist ein Mitglied der wahren Kirche **). Als ob die Anerkennung der normativen Autorität des göttlichen Wortes bei Lehrstreitigkeiten nicht etwas ganz anderes wäre, als der Glaube! Die juristische Stellung zu Gottes Wort wird von Zwingli verwechselt mit der Gewissens- und Herzensstellung zu Gott. Diese Verwechslung geht bei ihm übrigens in einer so wenig bewußten Weise vor, daß er in demselben Augenblicke, in welchem er diejenige Kirche, welche an Christum allein glaubt, für die wahre erklärt, auch wieder derjenigen dieses Prädikat ertheilt, welche die reine, schriftgemäße Lehre besitzt ***). Die Kirche, welche auf das Wort Gottes hört, ist aus Gott und irrt nicht. Diejenige, welche dem Worte Gottes nicht folgt, ist die Kirche der Diebe und Räuber †).

Unstreitig faßt Zwingli hiermit in ähnlicher Weise wie Luther die Kirche als ein auf das reine Evangelium, das lautere Wort Got-

*) Ebend., 470: Hierus folget ouch, daß diese unsere zemmenhusung . . nit irren mag: denn sy nüt setzen noch entsetzen undernimmt, sunder allein hören will, was in gemeldten spänen im wort Gottes erfunden werd.

**) A. a. O., 470; de can. missae epich. III, 91; adv. H. Emserum antibolon, III., 128 f.

***) III., 91: Dicimus universam credentium concionem ubivis gentium sparsam hac via salvam fieri, si uno Christo fidat; 93: Orthodoxi sunt, qui recte sentiunt, nimirum de fide; recte autem sentiunt, qui cum Christo sentiunt.

†) III., 129 f.: Habes jam, quaenam sit ecclesia quae errare nequeat, ea nimirum sola, quae solo verbo dei nititur.

tes gegründetes Lehr-Institut. Alle so constituirten Partikularkirchen bilden rechtmäßige Theile der wahren allgemeinen Kirche *). Zwei Schwierigkeiten kann er sich jedoch hier selbst nicht verbergen. Erstens räumt er ein, daß die Ungläubigen niemals als Glieder der wahren Kirche betrachtet werden können **). Wo findet sich nun aber die Partikularkirche, welche keine Ungläubigen oder Heuchler in ihrer Mitte zählte? Und zweitens: wenn die Gläubigen nur Gott bekannt sind, welcher Mensch ist dann im Stande, die Ungläubigen von den Gläubigen innerhalb der Kirchengemeinschaft zu unterscheiden? Zwingli schwebt hier in augenscheinlicher Verlegenheit. Bald zählte er alle diejenigen zu den Gläubigen, die sich allein zu Gott bekennen und schlechthin von Gott sich abhängig erklären ***). Allein das Bekenntniß zu Gott kann ja ein erheucheltes sein. Bald nahm er auch an, daß der Kirche nur von dem bessern, d. h. dem gläubigen Theile ihrer Mitglieder, der Name einer wahren zukomme. Der letztern Wendung bediente er sich im Streite mit den Täufern, welche die schlechthin „reine" Kirchengemeinschaft hergestellt zu haben behaupteten †). Hier entgieng er dem Einwurfe nicht: wie in dem Falle, daß auch die Ungläubigen zur Kirche mitzählten, von Unfehlbarkeit einer solchen Kirche die Rede sein könne? Und ob unter diesen Umständen nicht auch die römische Kirche Anspruch auf den Titel einer wahren Kirche erheben könnte?

So gedrängt ergriff Zwingli den ersteren Ausweg, anstatt der subjektiven Eigenschaft des Glaubens die objektive Eigenschaft des **Bekenntnisses zum reinen Evangelium** für das untrügliche

---

*) III., 131: Omnes istae ecclesiae (particulares) una Ecclesia Christi sponsa sunt, quam Graeci catholicam, nos universalem adpellamus.

**) III., 92.

***) III., 135: Hac nota discernuntur fideles ab infidelibus, quod fideles ab uno et solo isto bono pendent, ei unice haerent, ad ipsum solum recurrunt, ex solo hauriunt. Infideles autem contra a creatore se ad creaturas convertunt, ab eis pendent opemque sperant.

†) III., 574 f. (quaest. de sacr. baptismi): Spiritualis ecclesiae munera sensibili quoque tribuntur —; jam toti ecclesiae tribuitur, quod melioris in ea partis tantum est . . . . Constat, ecclesiam istam, quae Christi ecclesia est et vocatur quaeque appellatur electa, complecti reprobos, non tantum infantes sed etiam adultos et electos aeque pueros et viros, complecti quoque incredulos, quorum pars credentes aliquando erunt, pars vero nunquam habebunt fidem.

Merkmal der wahren Kirche zu erklären. Er verkannte hierbei keineswegs, daß dieses Bekenntniß einen Akt der Vermittlung, die Auslegung des Evangeliums, voraussetzt, und daß diese einen kritischen Prozeß in sich schließt, welcher das Wort selbst in einem gewissen Umfange den auslegenden Subjekten unterwirft. Darum verlangt er gläubige, aus dem h. Geiste erzeugte, Auslegung *). Allein, wer soll bei verschiedenartiger Auslegung darüber entscheiden, daß die eine Auslegung aus dem Glauben hervorgegangen ist, die andere nicht? Zwingli verwechselt die symbolisirende Thätigkeit der Vernunft, durch welche der begriffliche Inhalt des göttlichen Wortes ermittelt wird, mit der unmittelbaren religiös sittlichen des Gewissens, durch welche die Gemeinschaft mit Gott selbst bewirkt wird. Nach seiner Anschauung könnte es nur eine wahre Auslegung der Schrift geben; der Gläubige könnte in der Auslegung niemals fehl greifen; die wahre Kirche wäre auch im Besitze der schlechterdings wahren Auslegung; vor ihrer objektiven Entscheidung müßte das subjektive Urtheil verstummen. Kirchlicher Gewissenszwang der schlimmsten Art wäre unvermeidlich.

Zwingli wird deßhalb auch zu einer ähnlichen verfehlten Lösung der seinem Kirchenbegriff anhaftenden Schwierigkeiten gedrängt, wie Luther. Doch schlägt er bei dieser Lösung nicht ganz denselben Weg ein. Luther ist im Grunde durch die Idee der Kirche, die Vorstellung der reinen Glaubensgemeinschaft, zufrieden gestellt. Der sichtbaren Institutionskirche der Predigt und der Sakramente bedarf er eigentlich nicht, und er fordert sie auch nur insofern, als er den Glauben fordern muß, der auf keinem andern Wege als demjenigen der Predigt und Sakramentverwaltung zu Stande gebracht wird. Zwingli verlangt eigentlich gar keine kirchlichen Institutionen. Er bleibt dem Begriff der Kirche, als einer Gemeinschaft, jederzeit unbedingt treu. Aber die an sich eine Gemeinschaft der Kirche fällt ihm erfahrungsgemäß in zwei auseinander: eine Gemeinschaft der Gläubigen und eine Gemeinschaft der Bekennenden. Diese letztere besteht nun freilich nur theilweise aus wirklich Gläubigen, und Zwingli hat überhaupt, sofern nur Gott den Glauben erkennt, keine schlechterdings sichere Gewähr dafür, daß wahrhaft Gläubige unter den Bekennenden sich befinden. Gleichwohl

*) III, 134: Sic ergo judicat quævis ecclesia de verbo, quod coram se proponitur. Sed quo judicat? Verbo fidei, quod intus per spiritum doctum est in animis fidelium. Judicium ergo hoc peculiaribus ecclesiis non ita tribuitur, ut solis tribuatur: est enim ecclesiae Christi sponsae.

stellt er die zum Evangelium sich bekennende Kirche als die wahre der römisch-katholischen als der vom Evangelium abgefallenen entgegen. Dadurch hat er mit seinem ursprünglichen Kirchenbegriffe eine wesentliche Veränderung vorgenommen; auf einem etwas andern Wege als Luther gelangt er zu demselben Resultate. An die Stelle einer Kirche, die eine sittlich-religiöse Glaubens- und Lebensgemeinschaft bildet, tritt die orthodoxe reine Lehr- und Bekenntnißanstalt, welcher es weder auf den wahren Glauben, noch auf das sittliche Leben vorzugsweise ankommen kann*). Denn daß notorisch Lasterhafte von ihr ausgeschlossen werden sollen, ist nicht als eine Reinigung der ungehörigen Elemente aus ihrer Mitte anzusehen. Zum Bekenntnisse gehört in dieser Kirche wesentlich die Taufe, sie ersetzt gewissermaßen den Glauben; daher auch der scharfe Kampf Zwinglis gegen die Täufer. Allerdings fühlt er das Bedürfniß seine Ansicht von der Wahrheit der orthodoxen Bekenntnißkirche auch vom Standpunkte des Glaubens zu rechtfertigen. Es war ein großer Mißgriff, daß er der Meinung war, der Begriff des objektiven Glaubens, des Glaubens im Sinne des anerkannten Lehrbegriffs (fides, quæ creditur), lasse sich für den Begriff des subjektiven Glaubens, des Glaubens im Sinne der innern frommen auf Gott gerichteten Gesinnung (fides, qua creditur), ohne Weiteres substituiren. Versuchte er es doch, auch hierin Luthern ähnlich, die Mitgliedschaft unmündiger Kinder in der Kirche durch eine solche Verwechslung des Glaubensbegriffes gegen die Einwürfe der Wiedertäufer aufrechtzuerhalten**). In seiner letzten Schrift hat er das Verhältniß der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche, wie es sich eigentlich nach seinen Grundsätzen stellt, offen dargelegt: Die unsichtbare Kirche besteht aus Glaubenschristen, die sichtbare aus Bekenntnißchristen; zur ersteren gehören die, welche wahrhaft Christen sind, zur letzteren die, welche (wie oft auch mit Unrecht) Christen heißen***).

*) VI., 2, 338: Hanc ecclesiam veteres orthodoxam quoque vocarunt contra haereticos et schismaticos, nempe, quae recte sentiret in omnibus verbis Dei et scripturae sacrae, nec patitur, se in sectam aliquam abduci ... Et potest particularis ecclesia orthodoxa esse ... Atque haec ecclesia visibilis est et externa cognitaque nobis, et pars est illius universalis.

**) In einem Schreiben an die Berner, VIII, 380 f.: Fit manifestum, quod dum dicimus, fidem requiri in baptismo, fidem absolute capi, nempe pro ipsa religione Christiana.

***) VI, 58: Visibilis ecclesia est non pontifex Romanus cum reliquis cidarin gestantibus, sed quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt.

Man begreift in der That nicht, wie Zwingli bei einer so richtigen Einsicht in das Wesen der Kirche, der Meinung sein kann, daß die protestantischen Partikularkirchen Theile der wahren Kirche, Versammlungen der ausschließlich Gläubigen, untrügliche Vertreter der evangelischen Wahrheit seien? Leuchtet doch schon nicht ein, wie eine sichtbare Gemeinschaft der Theil einer unsichtbaren sein kann? Und soll das Bekenntniß den Glauben, die Lehre das Leben ersetzen? Anstatt daß Zwingli seiner sittlichen Anschauung von dem Wesen des Christenthums Folge gab *), und die Partikularkirchen als Versuche betrachtete, das christliche Leben durch Belebung und Kräftigung des Glaubens zu verwirklichen, wobei sie zwar nicht als Theile, aber doch annäherungsweise als Manifestationen der idealen Kirche hätten gelten können, giebt er sich anscheinend zufrieden, wenn ein Mensch nur mit Wasser getauft ist und mit dem Munde sich zu Christo bekennt. Auch er verfällt hier der Nachwirkung seines vormaligen mittelalterlich-katholischen Vorstellungskreises. Die Kirche ist nicht mehr eine Priesteranstalt, sie ist dafür eine Lehrgemeinschaft; sie hat das Ceremonialgesetz abgeschafft, sie hat dafür eine Bekenntnißsatzung aufgerichtet. Sie hat das Leben vom Drucke der römischen Gesetzesinstitutionen befreit, aber dafür den Gedanken den neuen Lehrinstitutionen unterworfen; denn dieser soll über den Umkreis des kirchlich festgestellten Lehrbegriffes nicht hinausschweifen. Wo aber ein neues Gesetz zur Geltung gebracht ist, da ist auch eine das Gesetz verwaltende Strafgewalt nöthig. Der Staat übernimmt daher die Pflicht, das kirchliche Lehrgesetz zu schützen und aufrecht zu erhalten; ohne die Mitwirkung der obrigkeitlichen Strafgewalt ist die sichtbare Kirche Zwinglis nicht durchzuführen **). Die Selbstständigkeit der wahren Kirche beruht auf der Freiheit des Gewissens und Glaubens; wie sich die Kirche unter den Zwang des Gesetzes stellt, verliert sie mit der freien Bewegung ihr eigenthümliches Leben.

---

*) III, 135: Ecclesia Christi, quandoquidem hic nunquam coire poterit, attamen verbo semper opus habet: fit ut per partes et membra sua, h. e. peculiares ecclesias, cum pastorem tum verbum exterius judicet.

**) IV, 58: Ea igitur ecclesia quae visibilis est, quum habeat contumaces ac perduelles multos, qui ut fidem non habent ita nullius faciunt, si centies extra ecclesiam ejiciantur, opus habet magistratu, sive is sit princeps sive optimates, qui impudenter peccantes coerceat. Nec enim frustra gladium gestat . . . Constat ecclesiam sine magistratu mancam esse ac mutilam.

§ 123.

Die sichtbare Kirche bei Calvin.

Mit welchem Rechte konnten überhaupt Luther und Zwingli behaupten, daß das Heil an die Mitgliedschaft in einer sichtbaren Kirche gebunden sei? Ist es denn ihren feierlichsten Versicherungen zufolge nicht lediglich durch das Verhältniß des Subjektes zu Christo, durch den Glauben an das Wort Gottes, und den Besitz des heiligen Geistes bedingt? Hier ist der Punkt, in welchem Calvin von den beiden älteren Reformatoren sich wesentlich unterscheidet, wo seine geistige Wahlverwandschaft mit alttestamentlicher Gesetzlichkeit und juristischer Ausschließlichkeit sich in schlagender Weise kund giebt. Die sichtbare Kirche ist ihm die „Mutter", die den Christen gebiert, an ihren Brüsten nährt, erzieht, überwacht, gängelt bis an seinen Tod. An die Mündigkeit und Selbstständigkeit des individuellen Gewissens hat Calvin keinen rechten Glauben: so tief hat das römisch-katholische System seinem, in anderer Beziehung scharf protestantischen, Geiste sich eingeprägt. Außer der sichtbaren Kirche kein Heil*), ist sein Grundsatz. Trennung von der sichtbaren Kirche ist ein Verbrechen. Bezeichnend, daß er die Schriftbelege für diese Ansicht lediglich dem alten Testamente entnimmt, und ähnlich wie der Katholizismus in der christlichen Kirche eine Verklärung der jüdischen Theokratie erblickt. Es ist eines der ersten Gewissensrechte, daß jeder Christ die h. Urkunden selbst lesen, selbst in ihnen forschen, sich in religiöser Hinsicht ein eigenes, von priesterlicher Bevormundung unabhängiges, Urtheil über ihren Inhalt bilden darf. Wie hoch auch die Bedeutung des öffentlichen Gottesdienstes angeschlagen werden mag, wenn die Seligkeit ausschließlich aus dem Glauben entspringt, so kann die Theilnahme am Gottesdienste nicht schlechthin verbindlich für den evangelischen Christen sein. Anders Calvin. Die Theilnahme am Gottesdienste ist nach seiner Ansicht ein schlechthiniges Erforderniß. Als verabscheuungswürdig erscheint ihm jede Trennung von der kirchlichen Cultusgemeinschaft**); Gott wohnt vorzugsweise in menschengemachten Tempeln***).

---

*) Inst. IV, 1, 4: Extra ejus gremium nulla est speranda peccatorum remissio, nec ulla salus.

**) Ebend., 5.

***) Ebend.: Unde templum non modo facies ejus, sed scabellum pedum vocatur.

Die sichtbare Kirche, welcher als Mitglied anzugehören nach Calvin demgemäß eine unerläßliche Christenpflicht ist, ist Bekenntniß- und Sakramentskirche. Die Merkmale, woran ihre Mitglieder erkannt werden, sind der gemeinsame Lehrbegriff und der gemeinsame Sakramentsgenuß. Ganz unumwunden räumt Calvin dabei ein, daß die meisten ihrer Mitglieder Heuchler sind, von Christus nichts besitzen als den Christennamen und in allen möglichen Sünden und Lastern dahinleben. Man sollte denken, einer solchen Gemeinschaft anzugehören, sei weder eine besondere Ehre noch ein unbedingtes Erforderniß, es genüge die Theilnahme an der unsichtbaren Kirche, deren hohe Bedeutung Calvin nicht verkennt. Allein er hält an der Behauptung fest, daß die Theilnahme an der sichtbaren Kirche schlechterdings nothwendig sei. Wer zur unsichtbaren Kirche gehört, meint er, das ist nur Gott bekannt; wir haben uns an die Mitglieder der sichtbaren zu halten; über keinen Angehörigen derselben steht uns das Urtheil zu, daß er ein Heuchler sei. Wer in Lehre, Leben und Gottesdienst unser Bekenntniß theilt, dem kommen wir mit liebendem Vertrauen entgegen. Das gemeinsame Bekenntniß ist das Merkmal, an das wir uns halten.

Dabei unterscheidet Calvin die allgemeine Bekenntnißkirche, zu welcher alle Bekenner derselben Confession gehören, von den besonderen Landeskirchen, deren Grenzen nach Umständen enger oder weiter gesteckt sind. Seine Gedanken und Hoffnungen gehen auf eine protestantische sichtbare Gesammtkirche*). Er versteht darunter, ähnlich wie Luther, eine möglichst umfassende kirchliche Anstalt, welche auf der reinen Predigt des Wortes und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente ruht. Von der Kirche abfallen, heißt: von dem rechtsgültigen Lehrbekenntnisse und der rechtsbeständigen Gottesdienstordnung abfallen. Aehnlich wie der römische Katechismus diejenigen als Ausreißer behandelt wissen will, welche sich von der römischen Mutterkirche trennen, will auch Calvin in denjenigen Fahnenflüchtlinge erblicken, welche die reine Bekenntniß- und Cultuskirche verlassen **). Der sichtbaren Kirche wird gleicher Werth und gleiches Ansehen wie

*) A. a. O., 9: Ecclesiae universali suam servamus unitatem, quam dissecare semper studuerunt diabolici spiritus.

**) A. a. O, 10: Tanti ecclesiae suae (?) communionem facit Dominus, ut pro transfuga et desertore religionis habeat, quicunque se a qualibet Christiana societate, quae modo verum verbi ac sacramentorum ministerium colat, contumaciter alienarit.

der unsichtbaren beigelegt. Die Trennung von ihr gilt ihm als das schwerste Unrecht, als geistlicher Ehebruch*).

Dabei ist nun allerdings zwischen der ächten sichtbaren Kirche und der falschen wohl zu unterscheiden. Jede Kirche ist darauf anzusehen, ob sie die rechten Merkmale an sich trägt? Die reine Lehre und die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung entscheidet; das reine Leben kommt nicht in demselben Maße in Betracht. Zwar ist in der Lehre nicht schlechthinige Einförmigkeit Erforderniß; Calvin unterscheidet zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehrartikeln**). Allein er will damit in der Lehre keine freiere Bewegung gestatten. Die von ihm in nicht fundamentalen Lehrpunkten eingeräumte Freiheit soll überhaupt nicht einzelnen Individuen, sondern nur ganzen Landeskirchen zu Statten kommen; das Band der kirchlichen Gemeinschaft soll wegen unbedeutender Lehrabweichungen nicht gelöst, eine Landeskirche soll von der andern deßhalb nicht exkommunizirt werden. Doch vergißt Calvin nicht hinzuzufügen, daß es eigentlich besser wäre, wenn völlige und allseitige Lehrübereinstimmung herrschte. Zugeständnisse in der Lehre dürfen daher nur in Nebendingen, bei welchen das Seelenheil durchaus nicht Schaden nehmen kann, geduldet werden; in allen wesentlichen Punkten muß die reine Lehre mit unerschütterlicher Treue geschützt und aufrecht erhalten werden***).

Durch ihren vorwiegenden Lehrcharakter unterscheidet sich nach Calvin die protestantische Kirche nun auch von der römischen, welche er ohne Weiteres als eine „schnöde Hure" bezeichnet†). Gleichwohl läugnet er nicht, daß sich auch innerhalb des römischen Kirchengebietes noch Reste der wahren Kirche erhalten hätten††). Je unreiner die Lehre, desto unächter die Kirche†††). Er unterließ dabei zu erwägen, daß,

*) A. a. O.: Sequitur, discessionem ab Ecclesia Dei et Christi abnegationem esse . . . Nec ullum atrocius fingi crimen potest quam sacrilega perfidia violare conjugium, quod nobiscum unigenitus Dei filius contrahere dignatus est.

**) Sunt quaedam ita necessaria cognitu, ut fixa esse et indubitata omnibus oporteat ceu propria religionis placeta . . . sunt alia, quae inter Ecclesias controversa, fidei tamen unitatem non dirimant.

***) A. a. O., 12: Non temere ob quaslibet dissentiunculas deserendam nobis Ecclesiam. Vgl. Opera IV, 6, 11.

†) A. a. O., II, 3.

††) II, 12.

†††) Resp. c. Pighium (VIII, 132): Illa igitur habenda est Ecclesia,

was er reine Lehre nannte, auf dem Wege menschlicher Forschung und Auslegung aus Gewissen und Schrift ermittelt werden muß, und daß hierbei ebensowohl Menschensatzungen zu Stande kommen konnten, als dies innerhalb der altkatholischen Kirche der Fall gewesen war. Je mehr die Zerklüftung des Protestantismus in Folge der Lehrstreitigkeiten vorschritt, um so nachdrücklicher forderte gerade Calvin ein Kirchenideal, welches vorzugsweise auf Lehreinheit sich gründete. Anstatt die Ursachen der kirchlichen Spaltung in dem Bestreben nach Herstellung einer gleichförmigen symbolisirenden Denkthätigkeit in der Kirchenlehre zu erkennen, glaubte er dieselben in dem Umstande finden zu müssen, daß nicht genug gesetzliche Vorkehrungen getroffen waren, um den Lehrabweichungen zu steuern. Auch der Abendmahlsstreit hatte ihm in dieser Beziehung die Augen nicht geöffnet. Er dachte in allem Ernste daran, durch den Versuch einer allseitigen Verständigung unter den Theologen — als ob die Theologen die Kirche bildeten — eine übereinstimmende Lehrformel in Betreff des Sakramentes zu Stande zu bringen*). Das katholische Traditionssystem haftete noch so fest in seinem Geiste, daß ihm die protestantische Kirche nur unter der Bedingung eines neuen gesetzlichen Schutzes für die Unantastbarkeit der protestantischen Lehrüberlieferung als gesichert erschien. Ohne Zweifel war sein Wunsch nach größerer Einigung der zertrennten protestantischen Landeskirchen wohlbegründet, sein Schmerz über die stets zunehmende kirchliche Zerklüftung gerecht, aber das Mittel, welches er vorschlug, nur geeignet, den Zwiespalt zu vergrößern. Der Begriff spaltet, die Liebe einigt.

Die Vorstellung Calvins von der sichtbaren Kirche berührt sich demgemäß einerseits mit derjenigen Luthers und Zwinglis, während sie andererseits doch auch wieder einen eigenthümlichen Charakter hat. Wie die beiden ersteren Reformatoren, so treibt auch ihn ein Bedürfniß nach äußerer Verwirklichung seines Kirchenbegriffes aus dem idealen Reiche der nur

---

quae fida est custos verbi Dei, quae purum illud et nullo fermento infectum suo ministerio conservat et ad posteros propagat. Vgl. VI, 3.

*) Epistolae, IX, 6, 61, an Cramner: Maxime optandum erat, ut ex diversis Ecclesiis, quae puram Evangelii doctrinam amplexae sunt, convenirent praecipui quique doctores ac ex puro Dei verbo certam de singulis capitibus hodie controversis dilucidam ad posteros confessionem ederent. In einem andern gleichzeitigen Briefe wünscht er, ut in locum aliquem docti et graves viri ex praecipuis Ecclesiis coirent ac — de communi omnium sententia certam posteris traderent Scripturae doctrinam.

Gott bekannten Glaubensgemeinschaft auf das reale Gebiet der Lehr- und Bekenntnißinstitution. Hier erbaut sich in seinen Gedanken eine Anstalt, welche, nicht wie die römische Kirche dem Irrthum und Aberglauben preisgegeben, sich von der lautern Milch des unverfälschten Gotteswortes ernährt und am stiftungsgemäßen Sakramente labt — eine Anstalt, welche zugleich freilich meist solche Mitglieder in ihrer Mitte zählt, die der wahren Kirche nicht angehören, sondern Heuchler sind. Auch hier frägt man mit Befremden: wie kann Calvin vom protestantischen Gewissensstandpunkte aus die Seligkeit an die Theilnahme bei einer Anstalt knüpfen, deren Mitglieder meist die Seligkeit nicht besitzen? Gewiß ist der Segen auch der äußern kirchlichen Gemeinschaft nicht zu verachten, gewiß die Trennung von ihr mit wesentlichen Gefahren verbunden, allein ein unentbehrliches Erforderniß könnte die Theilnahme an ihr nur dann sein, wenn es keine unsichtbare Kirche gäbe, zu deren Mitgliedern der Glaube allein uns macht. Wer der unsichtbaren Kirche angehört, der hat auch Christum im Glauben, der ist im vollen Besitze des Heils.

Daß die Zustimmung zum kirchlichen Lehrbekenntnisse keine seligmachende Wirkung hat, dessen war sich Calvin nun auch entschieden bewußt. Wagte er doch nicht einmal die Behauptung, daß die kirchlichen Lehrentscheidungen immer richtig ausfallen. Er räumt ein, daß die Wahrheit durch kirchliche Majoritätsbeschlüsse unterdrückt werden kann; er hofft und glaubt allerdings dabei an ihr späteres Wiederauferstehen*). Daß die älteren ökumenischen Synodalbeschlüsse in Angelegenheiten der christlichen Lehre die reine biblische Wahrheit enthalten, ist eine ganz unerwiesene Voraussetzung Calvins; es war lediglich ein Zugeständniß an das katholische Kirchenthum, sie für unantastbar zu erklären**). Insbesondere in einem Punkte weicht Calvin bezüglich seiner Ansichten über die sichtbare Kirche von Luther und Zwingli ab. Er betrachtet nämlich als ein wesentliches Merkmal derselben die Disciplinarordnung. Sie gilt ihm zwar nicht als ein eben so unentbehrliches Merkmal der wahren Kirche, wie die reine Lehre und die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung. Wenn er die Lehre als die Seele der Kirche bezeichnet, so bezeichnet er die Dis-

*) IV, 9, 13.

**) IV, 9, 8: Priscas illas Synodos, ut Nicenam, Constantinopolitanam, Ephesinam primam, Chalcedonensem ac similes . . . libenter amplectimur reveremurque ut sacrosanctas quantum attinet ad fidei dogmata.

ciplin als ihr Nervensystem, der Organismus der Kirche würde ohne sie zerfallen *). Die Kirchenzucht ist mithin ein untergeordneteres, aber die wahre Kirche doch nothwendig mitkonstituirendes Merkmal. Sie ist namentlich auch ein Zügel, durch welchen die Kirche die getauften Gegner der reinen Lehre in Ordnung hält. Was würde aus der Kirche ohne diese Zuchtruthe für die Gefallenen werden?**) Sie hat die dreifache Bestimmung: die Unwürdigen auszustoßen, die Guten vor Ansteckung zu bewahren, die noch Besserungsfähigen zur Selbsterkenntniß zu bringen. Ein unentbehrliches Erforderniß der Kirche ist sie, insofern sie ein Zeugniß von der sittlichen Lebensfähigkeit derselben ablegt***).

Gleichwohl konnte sich Calvin nicht verbergen, wie schwierig die Ausübung der Kirchenzucht ist, wie über das sittliche Verhalten der Kirchenglieder nur Gott ein wahrhaft gültiges Urtheil zusteht, wie die Disciplinargewalt in der Hand Einzelner, z. B. des Geistlichen, ein Werkzeug scheußlichster Gewissenstyrannei werden kann, und wie oft mit den Schwachheiten auch geförderter Christen noch Geduld zu tragen ist †). Im Allgemeinen lag den kirchlichen Zuchteinrichtungen Calvins der wahre Gedanke zu Grunde, daß die Kirche noch etwas Weiteres als eine bloße Lehr- und Sakramentsanstalt ist. Ihm schwebte als ihr Beruf vor, ein Abbild des Personlebens Christi selbst, eine Wohn- und Werkstätte des h. Geistes zu werden. Dennoch wagte er nicht, sie als eine vorzugsweise zur Heiligung des Lebens bestimmte Gemeinschaft aufzufassen, und ihren Schwerpunkt in den sittlichen Geist und Charakter ihrer Genossen zu verlegen. Vermittelst seiner Disciplinarordnung begnügte sich Calvin, notorische Ketzereien oder offene Fehler und Laster innerhalb der Kirche zu unterdrücken. Nicht den Geist der sittlichen Freiheit zu pflegen, sondern gesetzlichen Gehorsam zu erzwingen und grobe Ueberschreitungen durch die Furcht vor einer demüthigenden Strafe zu hindern, das erschien ihm als ihre wesentlichste Aufgabe. Diese konnte sie aber nur mit Hülfe des weltlichen Armes lösen.

---

*) IV, 11. 1: Quemadmodum salvifica Christi doctrina anima est Ecclesiae, ita illic disciplina pro nervis est, qua fit, ut membra corporis suo quodque loco inter se cohaereant.

**) A. a. O., 5.

***) IV, 1, 15: Fateor certe magnum probrum esse, si inter filios De locum habeant porci et canes, multo etiam majus si illis prostituatur sacrosanctum Christi corpus.

†) A. a. O., 16 f.

In so fern vertauschte Calvin in seiner Disciplinarordnung den Standpunkt des Gewissens mit demjenigen des Gesetzes. Ein Tribut, welchen er als Protestant dem katholischen Kirchenthum darbrachte.

---

§ 124.

Die sichtbare Kirche bei Melanchthon.

Wie Melanchthon von der Idee der unsichtbaren Kirche zur Thatsache der sichtbaren zurückkehrte, haben wir schon früher angedeutet. Sehr bald erschien auch ihm die Kirche vorzugsweise wieder als sichtbare Anstalt. „Nur da, wo Gottes Wort recht getrieben und verstanden wird, findet sie sich, sonst nirgends"*). Doch steht ihm fest, daß das Wesen der Kirche nicht auf äußeren Einrichtungen beruht; sie ist nur vorhanden, „wo Gottes Wort ist und rechter Glaube und Gehorsam." Unbedingte Uebereinstimmung in der Lehre fordert er in vertraulichen Aeußerungen gegen „Laien" nicht. Bald ist die Kirche reiner, bald befleckter, die Lehre wird verdunkelt, dann von Gott wieder geläutert, auch die Heiligen können in Lehrpunkten fehlgehen; die Apostel trugen sich vor Christi Auferstehung noch mit viel thörichtem Wahn. Doch befinden sich die „Rechtgläubigen und Gottfürchtigen" in der rechten Kirche. — Diese Kirche war auch unter dem Papstthum niemals ganz verschwunden. Zu ihr gehören Alle, „so Gottes Wort und Gabe zur Besserung brauchen", diejenigen entschieden nicht, „die Gottes Wort verdammen" **).

Unsichtbare und sichtbare Kirche spielen bei Melanchthon meist ununterscheidbar in einander. Es ist in der Regel die rechtlehrige Kirche, von der er spricht; aber er denkt sie nicht organisirt; sie bestand erfahrungsgemäß auch unter dem Papstthum; die an der rechten Lehre Festhaltenden oder mit Ernst nach ihr Forschenden zählen auch jetzt zu ihr; die Protestanten bilden sie jetzt; auch das sittliche Streben verschafft Antheil daran; aber eine bestimmte Einrichtung derselben wird nicht gefordert. Ambrosius und Augustinus sind Väter dieser Kirche. Die römischen Bischöfe gehören nicht zu ihr, weil sie die rechte Lehre verfolgen und die aufrichtigen Christen ermorden. Die Kirche der „Menschensatzungen" und der „Bischöfe" — das ist die falsche Kirche. In dieser Form bildet sich der Begriff der Bekenntniß- und Sakra-

---

*) Judicium de jure reformandi, Corp. Ref. I., 766 (1525).

**) Corp. Ref. II, 883, an einen Hauptmann, vielleicht den Eisenacher Eberhard von der Thann.

mentskirche bei Melanchthon noch bestimmter als bei Luther und Calvin aus. Wo nicht Wort und Sakrament, entwickelt er in einem Gutachten gegen die Wiedertäufer, da giebts keine Seligkeit, darum müssen die Kinder getauft werden. Die unsichtbare Kirche verschwindet in solchen Aeußerungen vor der sichtbaren gänzlich. Der Glaube bedingt die Seligkeit nicht, oder wird bei dem unmündigen Kinde in einer Beschaffenheit vorausgesetzt, in welcher von ihm nicht eigentlich die Rede sein kann. Es ist Rückfall auf den katholischen Standpunkt, wenn Gnade und Glaube lediglich als göttliche Wirkungen erscheinen *). Die irenische Tendenz gesellte sich hinzu, um Melanchthon zu immer größerer Annäherung an den katholischen Kirchenbegriff zu veranlassen. Zwar erklärte er sich stets entschieden gegen alle Ansprüche der päpstlichen Hierarchie auf göttliche Autorität. Der Papst hat keine göttlichen Rechtstitel zur Herrschaft über die katholischen Bischöfe. Er ist ein Häretiker; denn er ist abgefallen von der reinen Lehre; einem häretischen Papste gebührt auch nach kanonischem Recht kein Gehorsam **). Zur sichtbaren Kirche rechnet Melanchthon außer den Bischöfen insbesondere auch die Fürsten ***). Daß er aber die Fürsten aufforderte, die reine Kirche zurechtzumachen und einem Heinrich VIII. von England schrieb, ein herrlicher Sieg harre seiner zum Lohne dafür, daß er dem römischen Götzendienste ein gewaltsames Ende mache, war eine Versündigung gegen das Wesen des Protestantismus †). Doch ist er gleichzeitig auch nicht ohne Besorgniß, daß der Teufel bei seiner eminenten Geschicklichkeit „ihm Papsts und Antichrists dadurch mehr erhalten könnte, daß er die Könige selbst zu Päp-

---

*) Corp. Ref. III., 33.: Es müssen die Kinder der christlichen Kirchen eingeleibt... und muß ihnen durch das Sakrament solche Gnade gereicht werden... Daß... die Wiedertäufer sagen: die Kinder haben keinen Glauben, ist ein menschlicher Gedanke. Denn das ist gewiß, daß Gott in den Kindern nach ihrem Maße wirket.

**) Corp. Ref. III., 272 ff.: die Ausführung de potestate et primatu Papæ, später den schmalkaldischen Artikeln beigegeben und von Luther mitunterschrieben.

***) De recusatione Concilii, III, 319.: Summum in Ecclesia judicium nequaquam est Pontificis, sed ipsius Ecclesiae, h. e. non tantum Episcoporum, sed etiam Regum, Principum et aliorum ordinum, qui et ipsi sunt Ecclesiae membra.

†) Corp. Ref. III., 684.: Exempla testantur, ingentibus victoriis ornatos esse reges qui sustulerunt idololatriam... quare Deus etiam defendet Regiam Majestatem tuam, si ut Ezechias et ceteri pii reges impios ritus sustuleris.

sten machet, denn so er den alten Papst noch hätte, deß Zauber doch einmal gebrochen ist“ *). Die Ueberzeugung, daß die wahre Kirche auf der Lehrkorrektheit beruhe, bildet sich seit der Aufstellung von Lehrbekenntnissen auch in Melanchthon aus **). In allen Dingen kann man nachgeben — und Melanchthon hat für seine Nachgiebigkeit schwer gebüßt — nur in der ein für allemal festgestellten reinen Lehre nicht***). Um das Jahr 1540 war er bereits auf dem Punkte angekommen, auf welchem wir Calvin verlassen haben. Zu dieser Zeit steht es ihm fest, daß es nur eine sichtbare Kirche giebt, daß diese die einzige wahre Braut Christi ist, daß alle göttlichen Verheißungen nur in ihr erfüllt werden, daß man nur in ihr recht beten kann. Es ist dies die Kirche „der reinen Lehre und des stiftungsgemäßen Sakramentes“, die sich zu den alten ökumenischen Symbolen bekennt, alle mit denselben unvereinbaren Irrthümer verdammt, und mit Recht die wahrhaft katholische zu heißen verdient†).

Von jetzt an ist es ein Lieblingsgedanke Melanchthons, daß die Kirche des Augsburger Bekenntnisses in voller Uebereinstimmung mit der alt-katholischen Kirche lediglich eine verbesserte Fortsetzung derselben sei, dieselben Irrthümer wie jene verwerfe. Was dergestalt als die Stärke der protestantischen Kirche auf Melanchthon'schem Standpunkte erschien, ward in Wirklichkeit immer mehr ihre Schwäche. Der in ihr arbeitende Gewissenstrieb suchte die hergebrachten Lehrschranken zu durchbrechen; die Besorgniß aber dadurch aus der Continuität mit der katholisch-kirchlichen Tradition herauszutreten, hinderte die freie protestantische Lehr- und Lebensentwicklung. Das unaufhörliche Streben nach Ausgleichung und Vermittlung war für Melanchthon eine stets wachsende Gefahr, obwohl er hierin nur dem Zuge folgte, welchem Luther seit dem Abendmahlsstreite in noch viel höherem Maße sich hingegeben hatte††). Es war die grundsatzwidrige Voraussetzung

*) III., 777.

**) An Joachim von Brandenburg, III., 845: Ist ganz öffentlich und unleugbar, daß viel heilsamer Lehr in unser Kirchen durch Gottes Gnad offenbart.

***) III., 973: In articulis totius nostrae doctrinae nihil mutandum fore ullo praetextu, constantissime a nobis decretum et conclusum est beneficio Dei, etiamsi adversarii coelum terrae miscerent.

†) Aus einem Erachten über S. Franck und Schwenkfeld, III., 984 f.: Nec est nisi unica Christi sponsa Ecclesia, quae videlicet recte docet Evangelium, recte administrat Sacramenta, nec habet cultus impios aut idololatricos.

††) Vgl. Principes Prot. ad legatos Caesaris, III., 990 ff.

von dem Bedürfnisse, eine ausschließlich wahre sichtbare Kirche herzustellen, welche die unausgesetzten, auf kirchliche Vereinigung gerichteten, Vermittlungsvorschläge veranlaßte. Mit erkünsteltem Eifer verdammte man die „alten" Ketzer, um ja nicht von den römischen Bischöfen unter die „neuen" gerechnet zu werden *). Daher Melanchthon so oft betheuerte, daß die Protestanten aus dem Verbande mit der altherkömmlichen kirchlichen Einheit nicht herausgetreten, vom Leibe Christi — als wäre die sichtbare Kirche Christi Leib! — sich nicht getrennt hätten. Wie sollten sie nicht Glieder der wahren sichtbaren Kirche sein, da sie an der reinen Lehre festhalten, und sich ihr gehorsamst unterwerfen **). Den Zusammenhang mit der wahren Kirche kann Melanchthon sich gar nicht anders vermittelt denken als durch die reine Lehre, auf Grund der ökumenischen Lehrtradition. Die alte Kirche hat wohl einige irrige und superstitiöse Meinungen; allein dieselben verschwinden gegenüber dem umfassenden Consensus mit der neuen, und unter Freunden muß man dergleichen ertragen ***). Die protestantische Kirche ist die ächt-katholische Lehr- und Anstalt-Kirche †).

Dieser von allen Reformatoren mehr oder weniger gepflegte, aus der katholischen Theologie vererbte, Irrthum, daß die protestantische Kirche noch immer auf dem Boden der kirchlichen Ueberlieferung ruhe, und nur dadurch rechtsgültigen Bestand habe, war für Melanchthon zur Zeit des Interims von den bedenklichsten Folgen. Nicht etwa bloß persönliche Nachgiebigkeit und Schwäche, sondern die unprotestantische, von Luther schon im Abendmahlsstreit zur Geltung gebrachte, Theorie, daß es eine seligmachende sichtbare Lehr- und An-

*) Responsum Protestantium, III., 1171: Damnamus Atheos, Idololatros, Judaeos, Manichaeos, Servetum, qui delirium Samosateni rursus sparsit, et reliquos omnes, qui a symbolis dissentiunt.

**) Responsum ad Campegium III, 1197: Qui veram Evangelii doctrinam retinent et ei obtemperant, manent membra Christi, etiamsi Pontifices eos ex suo coetu expulerint.

***) A. a. O.: Non dissimulamus, nos improbare quasdam superstitiones et opiniones pugnantes cum Evangelio, quae paulatim ante haec tempora in Ecclesiam irrepserunt —: ut in amicitiis quaedam vitia amicorum ferenda sunt, ita esse in Ecclesia quaedam errata dissimulanda.

†) A. a. O.: Constanter asseveramus, hanc ipsam doctrinam, quam profitemur, vere esse consensum catholicae Ecclesiae Christi, ut testantur prophetica et apostolica scripta et tota Ecclesiae antiquitas, veteres Synodi et scriptores saniores.

stalt-Kirche gebe, und daß Alles preisgegeben werden dürfe, nur reine Lehre und stiftungsgemäßes Sakrament nicht, wurde für Melanchthon der Fallstrick, durch den er sich verleiten ließ, den katholischen Cultus- und Verfassungseinrichtungen die weitgehendsten Zugeständnisse zu machen. Er verzichtete damals auf jede weitere Polemik gegen den Primat des Papstes: auch in Betreff der bischöflichen Hierarchie hat er nichts mehr zu erinnern. Für den Fall, daß der Papst rechte Lehre habe, fordert er sogar zum Gehorsam gegen ihn auf*). Die Lehr- und Anstalts-Kirche heißt ohne Weiteres eine „Versammlung der Rechtgläubigen, in welcher Gott wirket durchs Predigtamt und Sakrament". In dieser ausschließlich wahren Kirche sind gleichwohl nur „etliche zu Gott bekehrt, daneben viel, die in bösen Gewissen leben". Durch das „Bekenntniß ganzer Lehre von Gott gegeben und die Sakramente" unterscheidet sich die wahre Kirche „von andern Völkern und Sekten". Sie gründet sich nicht auf die h. Schrift allein, sondern auch auf die kirchlichen Symbole; sie hat auch „den ewigen wahrhaftigen Verstand, der allezeit in Catholica ecclesia Christi bei verständigen wahrhaftigen Gliedmaßen Christi gewesen, der zu Gottes Ehre und Seligkeit der Menschen dienet." In der „wahrhaftigen katholischen Kirche ewiglich zu bleiben," ist des Christen größte Pflicht**).

Dieselben protestantischen Theologen, die früher für das Gewissensrecht unbedingt freier Forschung Gut und Blut eingesetzt, bitten während der interimistischen Streitigkeiten den Kurfürst Moritz von Sachsen flehentlich, darüber wachen zu wollen, daß dem „alten wahrhaftigen Verstand der katholischen Kirchen gleichförmig gelehrt werden möge"***). Jetzt bekämpft Melanchthon sogar geradenwegs die Idee der unsichtbaren Kirche: „Die Kirche schwebe nicht in den Lüften, sie sei nicht unsichtbar, es könne nicht ein Jeder sich selbst eine besondere Kirche machen." Sie ist eine „sichtbare Versammlung, die mit Augen und Ohren wahrgenommen wird"†). Diese „wahrhaftige sichtbare" Kirche hat freilich ein-

*) VI, 840; VII, 29 f.

**) Aus einem Erachten Melanchthons, Corp. Ref. VII, 50.

***) A. a. O., 67 f.

†) An den König Christian von Dänemark VII, 614 f.: Und ist dieses die wahrhaftige sichtbare Kirche, in welcher reine christliche Lehre gepredigt wird und rechter Brauch ist der Sakrament laut der Einsatzung Christi, und da nicht Abgötterei erhalten und vertheidingt wird. Ebenso VIII, 639: Non loquimur de Ecclesia

gestandener Maßen keine Wahrheit; ihre Mitglieder sind zumeist „Unbekehrte und Heuchler, Gewissenlose und Gottesverächter, die in ewige Verdammniß fallen, es sind in ihr nur etliche Außerwählte." Dessenungeachtet wird behauptet, daß außer ihr Niemand selig werden kann. Zu einer neuen ausschließlichen Lehrüberlieferung hat sich bereits der erste Ansatz gebildet. Melanchthon empfiehlt Luthers gesammelte Schriften als Zeugnisse der reinen Lehre, auf welche die Kirche sich gründet*). Es gereicht ihm zur besondern Freude, daß die wahre Kirche „mit rechter Lehre äußerlich wahrnehmbar" ist**). Von dem Standpunkte dieser allein seligmachenden orthodoxen Lehrkirche aus wird selbst der milde Melanchthon immer gereizter gegen jede Regung eigenthümlicher freier Lehrthätigkeit. Auch er sprüht Zornesflammen gegen den Häretiker Servet, und die paradoxen Ansichten Sebastian Franks, Thamers u. A. weiß er sich nur aus „teuflischer" Verirrung zu erklären***). Schwenkfelds Anklagen gegen die Gewissensbedrückungen der immer schroffer auftretenden lutherischen kleinen Päpste werden mit der wohlfeilen Bemerkung abgewiesen: „Durch Gottes Gnade sei die Summa unserer Lehre ein Licht von allen nöthigen Artikeln"†), wonach es bei den einmal kirchengesetzlich festgestellten Lehrpunkten für immer sein Verbleiben haben müßte.

Melanchthon hat in den letzten zwanzig Jahren seiner reformatorischen Wirksamkeit die Kirche so entschieden als äußere Lehr- und Bekenntniß-Institution gefaßt, daß er auch die Aufstellung von Kirchengerichten für unerläßlich hielt, die dafür zu sorgen haben, daß kein neuer Glaube und keine neuen Gottesdienste aufgerichtet werden ††). Bei dieser Veranlaßung spricht er sich auch gegen das Recht der Ma-

---

ut de idea Platonica, sed coelum visibilem monstramus, qui certis signis discernitur ab aliis hominibus, in quo cum in hac vita dissimiles sint cives, sani, aegroti, dociles, vitiosi, sanabiles, et insanabiles.

*) VII, 701: Weil derselbe (Lehr-) Grund... nun wiederumb aus Gottes Gnaden durch den Herrn Doct. Martinum gereiniget ist, soll man seine Bücher mit großem Fleiß bewahren und uff die Nachkommen erben, denn man wird seiner Zeugniß noch sehr oft bedürfen..... Darum ist dieser Fleiß den Kirchen hoch nöthig, derselbigen rechten Prediger Schriften und Bekenntniß wohl zu bewahren.

**) A. a. O., 720.

***) VIII., 551.

†) A. a. O., 562.

††) VIII., 700.

joritäten, in Gewissensangelegenheiten Entscheidungen zu treffen, aus*). Wie soll nun aber eine äußere Lehrkirche bestehen, wenn Niemand das Recht hat, über die Lehre zu beschließen? Wer soll die Lehrgesetze feststellen, wenn nicht eine Majorität von Sachverständigen? Und wie soll endlich aus der „wahrhaftigen Kirche" Melanchthons, die er als einen Zusammenfluß von größtentheils Heuchlern und Gottlosen beschreibt, die reine Lehre sich ergeben? Welche Widersprüche mit der ursprünglichen Idee der wahren Kirche! Melanchthon wird nicht müde zu versichern, es komme in der Kirche lediglich auf die Reinheit der Lehre an, nur durch sie seien die ächten Bürger im Gottesreiche von dessen Feinden unterschieden, nur auf sie dürfe man sich stützen, zu den alten Ketzerkatalogen möge man greifen, um sich über den Charakter der falschen Lehre zu unterrichten; man schaudere, wenn man sie lese**). Keine Ahnung, daß der kirchliche Lehrbegriff die Keime des Irrthums schon in seiner ersten Entwicklung trägt, und daß dagegen die angebliche Häresie die Jahrhunderte lang verborgen gebliebenen Wahrheiten des Evangeliums enthielt. Außerdem immer offener fruchtlose Versuche, die kirchliche Einheit durch staatlichen Lehrzwang zu erhalten. Der letztere ist nur möglich, wo die Hierarchie, mit allen Mitteln äußerer Gewalt ausgerüstet, herrscht; wo die Gewissen grundsätzlich frei sind, wird er zum Verrathe an der Freiheit. Er pflanzt auch eine stets frische Drachensaat des Zerwürfnisses. Die „Corruptelen" waren wieder in die Kirche eingedrungen; es hatte „Zwinglianismus, Osiandrismus, Adiaphorismus, Majorismus, Interimismus, Schwenckfeldianismus u. s. w." die reine Lehre „vergiftet", und jetzt, meinte gelehrte Kurzsichtigkeit, sei „eine wahrhafte christliche Reconciliation angerichtet, da man wie für einen Mann und mit einem Herzen und Mund wider das Papstthum nützlich und fruchtbarlich handeln könnte" ***).

Melanchthon fühlte sich für seine Person unstreitig von dem neukatholischen Zwangssystem im Innersten angewidert; er litt sogar furchtbar darunter; allein die Consequenzen seiner eigenen Ansicht,

*) A. a. O., 703: In weltlichen Gerichten ists also, daß die hohe Obrigkeit und der mehrer Theil Gewalt haben, in zweifelhaften Sachen eine Erklärung zu machen, und die Erklärung ist kräftig von Ampts wegen; aber in Glaubens Sachen ists nicht also.

**) IX., 194.

***) IX., 269, aus einem Briefe Aurifabers an einen Unbekannten in der Umgebung Joh. Friederichs von Sachsen.

wornach die Kirche wesentlich zur orthodoxen Lehr- und Bekenntnißgemeinschaft bestimmt war, trieben ihn wider seinen Willen und bessere Einsicht in der ihm verhaßten Richtung fort *). Wie groß war doch seine Täuschung, wenn er äußerte: „Das Hochnöthigste wäre, auf die Nachkommen rechte Lehre und Einträchtigkeit zu erben, sich zu vergleichen, rechte Formen zu reden und einträchtiglich zu brauchen" **), oder „gleiche Formen zu stellen zur Verhütung von Uneinigkeit bei den Nachkommen" ***). Einförmigkeit in der Lehre wäre also am Ende das untrüglichste Merkmal der wahren Kirche †).

Kein Reformator — wir nehmen selbst Calvin nicht aus — hat ein so überwiegendes Gewicht auf das Merkmal der Sichtbarkeit und äußern Anstaltlichkeit der Kirche gelegt wie Melanchthon. Namentlich auch in den Ausgaben seiner Glaubenslehre dritter Hand ist dies geschehen. Nur in der sichtbaren Kirchenanstalt finden sich Gottes Erwählte, nur in ihr will Gott angebetet sein, nur in ihr bietet er den Segen seiner Offenbarung an. Mit der unsichtbaren Kirche ist es eigentlich nichts. Auf die Bekenner des Evangeliums möge man die Blicke richten, die öffentlichen kirchlichen Versammlungen, in denen das Wort Gottes erschalle, seien die Versammlungen der rechten Kinder Gottes; — hinweg mit der Vorstellung von der Kirche als einer platonischen Idee! Jeder Christ schließe sich eifrigst an die äußere kirchliche Anstalt an, und jage nicht nach luftigen Nebelbildern von Kirchenidealen. Selbst Cyrus muß nebst andern heidnischen Frommen als mustergültiger Anhänger des sichtbaren Kirchenbegriffes vorhalten. Befinden sich auch unwidersprechlich in der sichtbaren Kirche viele Unwiedergeborne, so sind doch alle ihre Mitglieder im Bekenntnisse zur reinen Lehre einverstanden, und „darum" Mitglieder der wahren Kirche. Es ist bezeichnend für diesen Standpunkt, wenn Melanchthon die Kirche einen Lehrverein

*) Er erklärte auf dem Wormser Gespräch 1551: sie wollten bei der Augsburger Confession bleiben, et damnare in genere, non in specie, omnes actiones pugnantes cum Augustana confessione.

**) IX., 313.

***) A. a. O., 433.

†) A. a. O., 746: Piorum vexillum est unicum doctrina incorrupta, aliorum vexilla sunt dissimilia, dogmata Turcica, Pontificia, fanatica: primum quisque cogitet, qui et ubi sint verae Ecclesiae cives, deinde sese sententia, voluntate, invocatione et confessione cum illis conjungat.

(coetus scholasticus) nennt. Sie ist ihm zur orthodoxen Schule geworden, und er vergleicht ihre Mitglieder auch geradezu mit wandernden Schülern (scholastici vagantes) *).

---

§ 125.

Die sichtbare Kirche in den Bekenntnißschriften.

In den lutherischen Bekenntnißschriften herrscht selbstverständlich der melanchthonische Kirchenbegriff vor. Die „eigentlich“ unsichtbare Kirche (Art. 7) des Augsburger Bekenntnisses verwandelt sich (Art. 8) in die „uneigentlich“ sichtbare Kirche, die aus Guten und Bösen gemischt ist, deren Predigtamt und Sakramentsverwaltung jedoch durch die Bösen keinen Eintrag erleidet. Nach der „Apologie“ ist die wahre Kirche die Kirche der Bekenner. Diese sind übrigens auch Heuchler und schlechte Menschen, sie bilden jedoch den lebendigen Leib Christi **). Zwar gehören die Gottlosen „eigentlich“ nicht zur wahren Kirche, allein sie bekleiden in ihr sehr wichtige Aemter. „Eigentlich“ ist die wahre Kirche nur da, wo der h. Geist ***). Sie ist mithin „eigentlich“ nicht eine Gemeinschaft der äußeren Merkmale (societas externorum signorum), wie sie die „Apologie“ nennt, sondern nur sehr „uneigentlich“. Institutionen irgend einer Art bilden das Wesen der Kirche nicht, und doch sollen die Institutionen der reinen Lehre und der stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung das Wesen der Kirche bilden. Nur der Glaube und die Kraft des heiligen Geistes helfen zum Heil; die Wirkung der Predigt aber

---

*) XXI., 825 ff.: Ecclesia visibilis est coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes . . . Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum Pontificum, sed coetum similem Scholastico coetui . . . Erit aliquis visibilis coetus Ecclesia Dei, sed ut coetus Scholasticus . . . Vagatur jam Ecclesia, ut Scholastici exulantes.

**) Apol. Conf., IV.: Quanquam hypocritae et mali sint socii hujus verae Ecclesiae secundum externos ritus, tamen cum definitur Ecclesia necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi, quae est nomine et re ecclesia.

***) A. a. O., 22.

ist nicht durch die Glaubens- und Geisteskraft eines Predigers bedingt, die Predigt des Unwiedergebornen wirkt ganz gleich kräftig, wie die des Wiedergebornen. Die Unwiedergebornen gehören zum Reiche des Teufels und bringen durch ihre Predigten doch Wunder der Bekehrung zu Gott hervor. Das sind die Widersprüche, in welchen die Kirchenlehre der „Apologie" sich hin und her bewegt.

Unter solchen Umständen ist es doch einigermaßen sonderbar, wenn die „schmalkaldischen Artikel" bemerken, ein Knabe von sieben Jahren wisse jetzt, was die Kirche sei, nämlich die Gemeinschaft der Gläubigen, der Heiligen *). Wenn Teufelskinder an dieser Gemeinschaft Antheil haben, wie kann sie denn die Gemeinschaft lediglich der „Gläubigen und Heiligen" heißen?

Derselbe Widerspruch zieht sich übrigens auch durch den Kirchenbegriff der reformirten Bekenntnißschriften hindurch. Unsichtbare und sichtbare Kirche werden nirgends scharf und präcis auseinander gehalten. Die Kirche der „reinen" Lehre ist nach der „schottischen Confession" **) die wahre; was reine Lehre ist, weiß aber nur der h. Geist; die Träger des h. Geistes müssen also entscheiden, wer unter die Mitglieder der wahren Kirche gehört. Wo ist nun aber eine Bürgschaft dafür, daß ein Lehrbekenntniß lediglich von wirklichen Organen des h. Geistes aufgestellt worden ist? Nach der „Gallikana" ist doch auch das Zunehmen in der Gottesfurcht ein Merkmal der Zugehörigkeit zu der wahren Kirche, aber das Hauptsächlichste bleibt die reine Lehre ***). Nach der „belgischen Confession" ist die wahre Kirche an keinem bestimmten Orte zu finden, und doch ist Jedermann verpflichtet, sich ihr anzuschließen, kein Heil außer ihr, zur Unterwerfung unter ihre Lehrform ein Jeder verpflichtet, ein Merkmal derselben auch die rechte Zucht †), das Heil dennoch ausschließlich gebunden an den „Glauben". Also eine unsichtbare Kirche, deren Eigenschaften innerer verborgener Art, die nur Gott bekannt ist; eine sichtbare Kirche, in welcher Fromme und Heuchler, Gute und Böse, untereinander gemischt sind. Daß jene die wahre, da sie lediglich aus wahrhaft Gläubigen besteht: daran ist nicht zu zweifeln. Allein diese? Kann eine Kirche Anspruch erheben, die ausschließlich

*) Art. Schmalc. III., 12.

**) Conf. Scot., 18.

***) Conf. fid. gall., 27.

†) Conf. belg., 27—29. Vgl. auch Conf. helv. post., 17.

wahre zu sein, die großentheils Kinder der Bosheit als Mitglieder in sich aufgenommen hat? Hier ist ein Punkt in dem protestantischen Kirchenbegriffe unerledigt geblieben, der Gewissensgrundsatz nicht zu seinem Rechte gekommen; hier hängt noch am Protestantismus ein bleischweres Stück vom römischen Katholizismus. Die wahre, vollkommene, heilige Kirche, wie Christus sie haben will, ist überhaupt noch nicht verwirklicht; sie ist ein Ideal, nach welchem zu streben die Aufgabe der Gemeinde ist. Sie ist vorhanden, aber im Werden; sie ist in der Entwicklung begriffen, nirgends fertig, nirgends in der Vollendung. Sie ist ein Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung, nicht der sinnlichen Wahrnehmung, der äußeren Erfahrung. Indem der Protestantismus die erfahrungsgemäße Realität der wahren Kirche bestritt, trat er in den schärfsten Gegensatz zum Kirchenbegriffe des Katholizismus, der die Kirche nur als erfahrungsgemäße sinnliche Realität begreift und ihr in ihrer höchst mangelhaften Wirklichkeit die Eigenschaften der Vollkommenheit beilegt *).

Allein mit der Glaubens- und Hoffnungskirche seiner ursprünglichen Kirchenlehre gab sich der Protestantismus nicht zufrieden. Er folgte einem unausweichlichen Bedürfnisse nach kirchlicher Realität. Die Einheit der realen Kirche ist zwar mit der Verwerfung des Papstthums und der hierarchischen Institution aufgelöst; es geht Alles in bunte Landeskirchen auseinander. Die unsichtbare Kirche bleibt das verborgene Band, welches sich um die vereinzelten Landeskirchen schlingt. Ist es aber nicht mißbräuchlich, da überhaupt noch von „Kirche" zu reden, wo die Prädikate der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit sich in keiner Weise mehr nachweisen lassen? Kann eine Landeskirche die angemessene Erscheinung des „Leibes Christi" sein?

Hier zeigen sich nun allerdings die übeln Folgen der Bezeichnung „Kirche" überhaupt. Es giebt lediglich eine Weltgemeinde Christi, lediglich ein Reich des Herrn, welches als Christi heiliger Leib

*) Catech. rom. I, 10, qu. 15: Quemadmodum haec una Ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu S. gubernetur: ita ceteras omnes, quae sibi Ecclesiae nomen arrogant, ut quae Diaboli spiritu ducuntur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est. Vgl. a. a. O., qu. 12: Sancta dicenda est, quod veluti corpus cum sancto capite Christo domino, solius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo Spiritus S. charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur.

alle Gläubigen, als Christi geistliche Glieder, umfaßt. Zur vollen Erscheinung kann diese Gemeinde erst beim Abschlusse der christlichen Entwicklung am Ende der letzten heilsgeschichtlichen Periode gelangen. Dagegen giebt es verschiedenartige Versuche, diese Weltgemeinde zu bauen, zu pflegen, zu fördern, den Aufbau derselben der allmäligen Vollendung entgegen zu führen. Zu diesem Zwecke müssen Anstalten gegründet werden, welche nicht Kirchen sind, oder diesen Namen nur in uneigentlicher Weise verdienen. Es sind dies freie Genossenschaften, von solchen gebildet, welche den Willen und die Absicht haben, Mitglieder der wahren Kirche Christi zu werden und Andere für jene zu gewinnen. Diese verpflichten sich, den Ordnungen des Reiches Christi, so weit diese wahrnehmbar sind, gemäß zu leben, ihren Vorschriften sich zu unterwerfen; sie organisiren sich. Kirchen sind es nicht, weil es nur eine Kirche geben kann, es sind aber kirchliche, d. h. zur Bildung, Erhaltung, Förderung der einen Kirche bestimmte und geeignete, Gemeinschaften. Wie dieselben zum Prinzip und Wesen des Protestantismus sich stellen, das ist die Frage. Vor Allem hat keine derselben irgend einen Anspruch darauf, als die wahre Kirche, überhaupt als die Kirche, betrachtet und behandelt zu werden. Die Kirche ist und bleibt nach protestantischen Grundsätzen eine in die äußere Wirklichkeit noch nicht übergegangene Idee. Es war einer der größten Mißgriffe der Reformatoren, daß sie die, eingestandenermaßen großentheils aus Ungläubigen zusammengesetzten, Landeskirchen mit der idealen Kirche verwechselten. Damit schlug das protestantische Kirchenprinzip gewissermaßen in eine Karrikatur des römisch-katholischen Kirchenthums um; der katholische Satz, daß es außer der sichtbaren Kirche kein Heil gebe, ward nicht nur protestantischerseits aufs neue behauptet, und zum Theil mit Unterdrückung heiliger Gewissensrechte vollzogen, sondern er ward in widerspruchsvollster Weise sogar auf eine Mehrheit von Kirchen angewandt. Es war ein weiterer Mißgriff, daß die angeblich wahre Kirche doch nichts Anderes als eine Lehr- und Gottesdienst-Anstalt sein wollte, daß die Uebereinstimmung im Lehrbekenntniß und die Theilnahme am Cultus die einzigen Merkmale waren, an welchen die Mitglieder der Kirche sich als ächte Christen erkannten. Zu einem selbstständigen Urtheil über das Bekenntniß waren die wenigsten Kirchengenossen überhaupt befähigt; um über die Correktheit der Lehre sich eine Ueberzeugung zu bilden, dazu bedurfte es gründlicher theologischer Studien; es war daher unvermeidlich, daß die protestantische Kirchlichkeit eine

überwiegend theologische Färbung annahm. Die Erhaltung des schriftmäßigen Charakters des Cultus war wieder vorzugsweise Sache der Geistlichkeit, und das Einzige, womit Nichtgeistliche ihre Kirchenpflichten erfüllen konnten, war der fleißige Besuch der Predigt, welche, in je engeren Grenzen die Dogmatik sich bewegte, um so unerbaulicher ward. Erhaltung der reinen Lehre und des stiftungsgemäßen Gottesdienstes: das waren also die Zielpunkte, worauf die Landeskirchen ihr Augenmerk zu richten hatten. Hiefür mußten insbesondere die Kräfte der Theologen in Anspruch genommen werden. Die Lehr- und Cultuskirche ward nothwendig eine Theologenkirche; darum war sie freilich noch keineswegs die von den Reformatoren als die ausschließlich wahre Kirche in Aussicht gestellte Glaubens- und Lebensgemeinschaft.

---

§ 126.

Die Opposition gegen die protest. Vorstellung von der sichtbaren Kirche.

Wir begreifen daher die Opposition, auf welche die protestantische Vorstellung von der sichtbaren Kirche getroffen ist. Dieselbe war zum Theil eine lediglich doktrinäre, ohne Bedeutung für das praktische Leben. In dieser Art begegnen wir ihr bei Sebastian Franck. In dem idealistischen Zuge dieses Denkers lag es, von jedem Versuche einer äußern Organisation der Kirche Umgang zu nehmen. Die Kirche kommt nicht in einem „sondern Haufen", in einer „fingerzeigigen Sekte" zur Erscheinung. Sie ist der „geistliche unsichtbare Leib aller aus Gott gebornen Glieder Christi in einem Geiste, Glauben und Leben." Sie mit den Augen sehen, mit den Fingern zeigen zu können, darauf verzichtet Franck. Er ist sich zwar bewußt, ein Mitglied der großen unsichtbaren, auch unter der Heidenwelt zerstreuten, Gottesgemeinschaft zu sein; er sehnt sich nach ihr hin; aber er sucht sie weder hier noch dort. „Gott allein kennt die Steine an diesem Tempel, die Körner auf diesem Acker." *).

Daher stellt sich auch Franck über jeden konfessionellen Sonderstandpunkt. Wer Gott fürchtet und recht thut in der ganzen Welt, den erkennt er „von Gottes Gnaden" als seinen Bruder, sein Fleisch und Blut an. Darauf, welcher Bekenntnißkirche ein Mensch angehört,

*) Weltbuch, 40 f.

kommt es ihm nicht an. Confessioneller Streiteifer ist Thorheit. Man soll Geduld mit einander üben, Einer soll des Andern Bürde tragen. Die „geistliche Hoffärtigkeit", welche sich auf die Angehörigkeit zu einem sonderlichen Kirchenbekenntniß etwas zu Gute thut, ist ein gefährlicher Teufel, der, einmal ausgefahren, leicht mit sieben ärgern Teufeln zurückkehrt und den Menschen zu einem „falschen, scheinbaren, heuchlerischen, bußlosen Leben ohn Frömmigkeit" verführt *). Aehnlich glaubt auch Servet die wahre Kirche auf Erden nicht finden zu können **). Ebenso sucht Schwenkfeld dieselbe umsonst und will ihre Auferbauung und Versammlung durch den regierenden Gnadenkönig Jesum selbst abwarten ***). Auch er erhebt sich über das confessionelle Bewußtsein, weiß nichts von einer äußerlichen, heiligen, im Geist versammelten apostolischen Kirche, und ist dagegen der Meinung, daß Gott unter allen kirchlichen Parteien dieser Zeit seine Auserwählten habe. Einer besondern Confessionskirche vermag er sich für seine Person mit gutem Gewissen nicht anzuschließen; aber er ist sich bewußt, ähnlich wie Franck, ein Bürger der Gemeinde Gottes zu sein, zu der alle diejenigen gehören, die an Christum glauben, gottselig leben, Gerechtigkeit üben, Gott fürchten †). Den Grundfehler des reformatorischen, insbesondere des lutherischen, Kirchenbegriffes hat er im Allgemeinen richtig erkannt. Die protestantische Kirche kann ihrem Wesen nach nicht Anstalt, und darum auch nicht an äußere Institutionen, wie das Predigtamt und die Sakramentsverwaltung, schlechterdings gebunden sein. Schwenkfeld weist dies schon aus der, von den Reformatoren nicht bestrittenen, Thatsache nach, daß es auch Christen giebt, wo keine reine Lehre und kein stiftungsgemäßes Sakrament sich findet, wie z. B. unter dem Papstthum, ja selbst in der Türkei. Der Kirchenbegriff der „Augsburger Confession" gilt ihm als fehlerhaft und er verlangt dessen Revision ††). Die Kirche dieser Confession ist die Kirche der Heuchelei. Doch war Schwenkfeld nicht der Ansicht,

---

*) Paradora, Vorwort.

**) Rest. Christi, 627.

***) Werke, I., 55.

†) I., 735.

††) Sendbriefe II., 214: Denn es ist die christliche Kirche nicht als eine andere Polizei an dieses oder jenes Land eingezäunt, weder an Rom, Wittenberg, Zürich, Genf, weder an Zeit, Person, noch irgend an etwas Aeußerliches, weder an Prediger, Predigt oder Sakrament gebunden, sondern mit ihren Gliedern allenthalben durch die ganze Welt, wo gläubige Christen sind, ausgebreitet.

daß es gar keine sichtbare Kirche gebe, daß die Kirche lediglich ein unvollziehbares Ideal sei. Vor Allem fordert er als den Erweis kirchlichen Geistes und kirchlicher Kraft sittliche Früchte, d. h. wahrhaft gute Werke. In den vier umfassendsten Confessionskirchen, welche Schwenkfeld kennt, der päpstlichen, lutherischen, zwinglischen und papistischen, sucht er die Merkmale der wahren Kirche umsonst*). Es giebt aber überhaupt kein zwingendes Bedürfniß, sich einer Confessionskirche anzuschließen. Das Reich Gottes ist nicht an Ort und Stätte gebunden; es ist inwendig in uns. Er hat vom lutherischen Standpunkte aus auch vollkommen recht. Der Glaube ist ja die alleinige Bedingung des Heils; äußere Dinge sind frei und unnöthig. Die Seligkeit der Seele hat nach Schwenkfelds Meinung freien Lauf; keine äußere Gemeinschaft darf diesen beschränken **). Das rechtlehrige lutherische Bekenntniß- und Sakramentskirchenthum war ihm darum von Herzen zuwider. Lieber die Papisten, als diese Lutheraner! „Schier eben so gut hätte man in voriger Irrung unter dem Papst und Abgott verbleiben mögen!“ Das Ergebniß ist auf beiden Seiten dasselbe, Veräußerlichung der Religion: bei den Papisten Werkvertrauen und Menschengesetze, bei den Lutheranern gedichteter Glaube und todter Buchstabe, ein Blinder führt den Andern. Die lutherische Kirche gleicht dem Irrsinnigen, dem man die Ketten abgenommen, den man aber nicht geheilt hat. Auf dem betretenen Wege wird nichts Anderes folgen als „Zerstörung aller Zucht, Kunst und Ehrbarkeit je länger, desto mehr“ ***).

Franck und Schwenkfeld verzichteten somit vor der Hand auf die Herstellung einer protestantischen Kirche. Franck tröstete sich über diesen, von ihm kaum gefühlten, Mangel mit der Privatfrömmigkeit und dem Dasein der sittlichen Weltordnung, Schwenkfeld mit der Glorie des verklärten Fleisches des Erlösers und der stillen Gemeinschaft ahnungsvoller gleichgesinnter Seelen. Der Kirchenbegriff beider stand grundsätzlich der protestantischen Wahrheit näher, als das, was die

---

*) Missiven an Leo Jud, 95 f., 150: Es ist mir Ursache genug, daß ich mich zu keiner Kirche zur Zeit kann schlagen oder untergeben, weil ich sehe, daß man meines Achtens nicht nach dem geduldigen, sanftmüthigen Geiste Christi und christlicher Freiheit handelt, sondern auf mosaische Art aufs neue im Reiche Christi des leiblichen Schwerts will gebrauchen: warum sollt ich mich solchen Plagens, Verjagens und Blutvergießens theilhaft machen?

**) A. a. O., 201.

***) Epistol., II., 645.

Reformatoren und die reformatorischen Bekenntnisse im Widerspruche mit sich selbst „Kirche“ nannten. Beide sehnten sich nach einer Kirche, in welcher die höchsten religiösen und sittlichen Lebensbedingungen wirklich erfüllt wurden. Im Gegensatze zu diesen „Verborgenen in Gott“ hatte sich nun aber eine Partei innerhalb des Protestantismus hervorgethan, welche ihr Kirchenideal verwirklichen und die wahre, vom Katholizismus gefälschte, sichtbare Kirche zu ungetrübter äußerer Darstellung bringen zu können behauptete. Es war dies die Partei der Täufer. Sammlung der reinen Gemeinde, der wahren Gotteskinder, aus der Mitte der abgefallenen und fluchbeladenen Welt war ihr Losungswort. Nur wer den Geist Gottes wirklich besitzt und von ihm sich führen und regieren läßt, ist ein Glied der rechten Kirche*). Der Unterschied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche wird von den Täufern aufgegeben. Beide decken sich gänzlich. Nur die sichtbare ist auch zugleich die wahre Kirche. Daher ist auch ein sichtbares Merkmal der Aufnahme in dieselbe Erforderniß; die Taufe hat die Bedeutung des Hinzutrittes nicht bloß zu einer menschlichen Kirchenanstalt, sondern zur Kirche Gottes selbst. Dagegen besitzt die von der unreinen Kirche ertheilte Taufe keine Gültigkeit; für so Getaufte ist die Wiedertaufe unentbehrlich. In sofern erschien zur Reformationszeit die wahre Kirche als die Sammlung der Wiedergetauften. Daß der täuferischen Kirche damit der Charakter strenger äußerer Gesetzlichkeit und Ausschließlichkeit aufgedrückt werden mußte, ist augenscheinlich. Einen neuen „Orden“ nennt sie Bullinger; nicht nur das religiöse, gottesdienstliche und sittliche, sondern auch das sociale Leben wurde von den Täufern in die Fessel der genauesten Vorschriften gelegt. Abweichungen davon galten als Kennzeichen „heidnischer“ Gesinnung; Heuchelei war die nothwendige Folge**). Da auch nach der Lehre der Täufer der Glaube allein ein sicheres Merkmal der Seligkeit ist, so mußte es demzufolge sichere Merkmale zur Erkennung des Glaubens geben. Der Schein des Glaubens trat an die Stelle seines Wesens.

Diese Repristination des donatistischen Irrthums war der Tod des ächt protestantischen Kirchenbegriffes. Während auf dem Standpunkte des Protestantismus der Schwerpunkt des frommen Lebens in die innere Gesinnung, in den nur Gott bekannten Glauben fiel, so fiel er bei dem täuferischen Kirchenthum umgekehrt in die

*) Bullinger, der Wiedertöuffern Ursprung, 9.

**) Man vgl. Bullinger hierüber, a. a. O., 194.

äußere Erscheinung und die Jedermann wahrnehmbaren social-kirchlichen Formen. Der Gewissensgrundsatz fand hier keine Anwendung mehr. Der äußere Augenschein entscheidet und darum das Gewissen nicht mehr. Wie aber das Gewissen den Menschen demüthigt, so macht ihn das Vertrauen auf äußere religiöse Vorzüge hoffärtig *). Die täuferische Kirche war die Kirche des geistlichen Hochmuthes. Durch die zwingende Kraft ihres Prinzipes wurden die entschiedensten Vertreter der täuferischen Richtung dahin gedrängt, die Kirche als theokratischen Gottesstaat zu fassen; in Verbindung mit chiliastischen Träumereien mußte diese Ansicht zu den tollsten Schwärmereien führen. Thomas Münzer spielte den theokratischen König **). Dabei bediente er sich des heuchlerischen Brudernamens gegen alle, und stiftete einen angeblichen Bruderbund, in den aus Furcht vor dem schrecklichen Manne selbst Ritter und Grafen sich aufnehmen ließen ***). An die Stelle freier Gewissensleitung trat schonungsloser Gesetzesterrorismus. Eine „freie Kirche sündloser Wiedergeborner" sollte hergestellt werden, durch welche die sündliche Staatsordnung entbehrlich ward. Die Wiedergebornen waren unfehlbar; ein communistischer Bruderstaat mit Gütergemeinschaft, Steuerfreiheit, strengster Disciplinarordnung umschloß „die Kinder Gottes"; den „Heiden" und Ungläubigen war Ausrottung zugedacht. Einer der verständigsten Vertreter dieser Heiligkeitskirche war David Joris. Der schreckliche Ausgang des münsterischen Gottesstaates in blutigem Wollusttaumel hatte ihn einigermaßen ernüchtert. Von gewaltthätiger Einführung des Gottesstaates wollte er nichts mehr wissen; doch hielt er unerschütterlich an der Lehre fest, daß Christi Reich ein „äußerlich Reich" sein müsse †).

---

*) Darum ermahnt Zwingli (wer Ursach gebe zu ufrüren, II, 1, 393) die Täufer: jr wellind als stark an üch selbs arbeiten, daß jr die größten bestien und gift christenlichs lebens, die geisthochfart, tödind ... und sieht man .. an üwer wys und werken wol, was üwer geist ist, als vil flyß jr ankeerend von üsserlichen dingen ze zanggen und sünd suchen.

**) Luther, bei DeWette II., 644: Munzer Mulhusii rex et imperator est, non solum doctor.

***) Wie Ernst von Hohenstein und Günther von Schwarzburg, Seidemann, a. a. O., 72.

†) Arnold, Unparth. Kirchen- und Ketzerhistorie I, 1434 f., 1496.

§ 127.

Die entgegengesetzten Richtungen in Betreff der protestantischen Kirchenlehre.

Nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin hat sich der reformatorischen Vorstellung von der Kirche eine nicht unerhebliche Opposition in den Weg gestellt. Einerseits wurde dieselbe als zu äußerlich verworfen, anderseits als zu innerlich zurückgewiesen. Daß die reformatorische Lehre von der Kirche nicht zufriedenstellend ist, leuchtet allerdings ein. Es ist eine unbestreitbare Gewissenswahrheit, daß die Kirche Gemeinschaft und daß die wahre Kirche die nur Gott bekannte, in Glauben, Liebe und guten Werken sich manifestirende, Gemeinschaft der lebendigen Gotteskinder ist. Aber diese Gemeinschaft ist einer äußeren anstaltsartigen Institution nicht fähig; jeder Versuch zu ihrer Verwirklichung im Leben führt zu Gewaltherrschaft, Gewissensunterdrückung, zu den Selbstbelügungen der Heuchelei, zu Schwärmereien der bedenklichsten Art. Der Protestantismus kann sich daher dem Zugeständnisse nicht entziehen, daß es auf seinem Standpunkte eine alleinseligmachende, untrügliche, durchweg heilige Kirche in der Form einer äußeren Anstalt nicht giebt, daß die Kirche Christi im eigentlichen Sinne des Wortes nur vorhanden ist in der Kraft des Glaubens, der Liebe, des reinen, religiös-sittlichen Geistes. Die Behauptung der Reformatoren, daß gleichwohl der Protestantismus die wahre Kirche zur Darstellung bringen könne, war daher ein Irrthum und eine Täuschung. Die reformatorische Lehre vom Verhältnisse der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche ist unklar, unbefriedigend, katholisirend. Die sichtbaren Kirchen bilden weder in ihrer Gesammtheit, noch eine besonders für sich — die Kirche. Sie sind Anstalten mit christlichen Zwecken, welche auf Gründung, Erhaltung, Pflege und Pflanzung der wahren Kirche Christi, der Gottesgemeinde in der Welt ausgehen, symbolisirende Versuche der wahren Kirche Christi in der noch unbekehrten Welt neue Wege zu bereiten und neuen Boden zu schaffen. Aber nimmermehr sind sie jene Kirche selbst. Wohl sind in den kirchlichen Gemeinschaften Manifestationen der wahren Kirche anzuerkennen; aber die äußeren Attribute der reinen Lehre und der stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung sind solche Manifestationen nicht. Dieselben sind nicht Bestandtheile der Gemeinschaft, sondern nur Mittel zu ihrer Begründung und Erhaltung; das ist allerdings richtig, daß zur Bildung und Verbreitung der kirchlichen Gemeinschaften die rechten Mittel unentbehrlich sind. Aber nicht die äußeren Bekenntnißformeln und Cultus-

formen enthalten ächte gemeinschaftbildende Kraft, sondern das lebendige Wort und der heilige Geist, das Personleben Christi selbst bildet und erhält die Landeskirchen, und dieselben werden sich dann als die angemessensten Bildungsanstalten zur Erbauung der wahren Gemeinde Christi erweisen, wenn Wort und Geist in ihnen das ursprüngliche Bild des Erlösers und seiner Gemeinde am reinsten, tiefsten, innigsten wiederspiegelt. Die Landeskirchen, als versuchsweise Manifestationen zur Herstellung der verborgenen wahren Kirche, bedürfen allerdings der anstaltlichen Organisation. Sie sind thatsächlich vorhanden als eine Summe kleinerer gemeindlicher Genossenschaften; sie sind da im Zusammenhange mit dem aus ihnen hervorgegangenen Amte; sie sind da zu einem größern Ganzen vereinigt und geleitet durch eine die Einzelgemeinden umfassende Kirchenregierung. Wie nach protestantischen Grundsätzen ihre Verfassung näher beschaffen sein soll, das werden uns die folgenden Kapitel zeigen.

Zweiter Abschnitt.

Die Verfassung der Kirche.

Erstes Kapitel.

Die Gemeinde.

§ 128.

Das allgemeine Priesterthum bei Luther.

Sowie die christliche Gemeinschaft aus der Region der Unsichtbarkeit heraustritt und sich eine sichtbare Gestalt zu geben versucht, organisirt sie sich nothwendig als Gemeinde. Es ist immer eine Anzahl Menschen, welche durch dasselbe Gewissensbedürfniß zusammengeführt wird, um ihrem Glauben einen gemeinsamen Ausdruck und ihrem Leben ein gemeinsames Ziel zu verschaffen. Die neuerlich geflissentlich verbreitete Ansicht, daß das Amt gemeindestiftend sei, widerlegt sich eigentlich von selbst *). Sie ist auch wesentlich katholisch. Wäre das Amt gemeindestiftend, so wäre es auch nothwendig gemeindeerhaltend, der nährende Lebensquell, aus welchem die Gemeinde fortwährend schöpfte. Das Amt hätte in diesem Falle eine heilsmittlerische Stellung. Ohne das Amt wäre keine Bekehrung, überhaupt keine Seelenrettung möglich. Nun hat aber Christus selbst ein Amt im eigentlichen Sinne des Wortes nicht innegehabt; umgekehrt hat er gegen die Amtspersonen der jüdischen Theokratie einen Kampf auf Leben und Tod durchgeführt. Auch die Apostel waren nicht Beamte, sondern Berufene. Wie wir gesehen haben, so ist es Wort und Geist, als die Fort-

*) Bei dieser Veranlassung erwähne ich den manches Gute enthaltenden Artikel von Wittichen: die Lehre von der Kirche und vom Amt nach ihrem innern Zusammenhange mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthum, Jahrbücher f. deutsche Theologie VI, 3, 567 ff.

setzung des lebendigen Christus in der Menschheit, und nicht das Amt, was die Gemeinde baut, sammelt, fördert, heiligt.

Zu einer Zeit, in welcher das Amt das Wort und den Geist verachtete und unterdrückte, hat Wort und Geist dem Amte zum Trotze christlichen Glauben und christliche Liebe erhalten, Gemeinden gestiftet ohne Amt, in denen die wahre, von den Amtsträgern verfolgte, Kirche eine Zufluchtsstätte fand. Die Behauptung, daß das Amt vor der Gemeinde sei, steht übrigens auch im Widerspruche mit dem protestantischen Gewissensgrundsatze überhaupt. Nicht ein äußerliches Institut, sondern ein innerer Beruf begründet die Gemeinschaft mit Gott, aus welcher Frieden und Seligkeit fließt. Wäre Luther von der Voraussetzung ausgegangen, daß das Amt der ursprüngliche Quellpunkt der kirchlichen Gemeinschaft sei, so würde er sich nicht gegen die Autorität desselben mit aller Macht erhoben haben, er würde vielmehr auf Begründung einer neuen Amtsautorität ausgegangen sein. Worauf er ausgieng, das wird sich in Folgendem zeigen.

Luther stützt sich auf die Grundvoraussetzung, daß alle Christen einander ebenbürtig, daß in religiöser Beziehung kein Unterschied des Standes und Ranges zwischen ihnen besteht, daß sie eine Körperschaft bilden, innerhalb welcher jedem Einzelnen seine besonderen Verrichtungen zustehen *). Eigentlich ist es ausschließlich der Glaube, welcher zur Theilnahme an dieser Körperschaft befähigt und berechtigt; derselbe entspringt aus Evangelium und Taufe, und die letzteren sind nicht ein Sonderbesitz Weniger, sondern Gesammtbesitz Aller. Damit entwickelt Luther seine Vorstellung vom allgemeinen Priesterthum; was er darunter versteht, darüber hat er sich noch näher ausgelassen. Namentlich in neuester Zeit wird „die Lehre vom allgemeinen Priesterthum" wieder mit mißtrauischem Auge betrachtet. Thiersch z. B. versteht darunter, im Ganzen richtig, das Recht der Selbstständigkeit jedes Einzelnen in Sachen des Glaubens und Gewissens, die Zurückforderung der von der Kirche und dem Staate so lange verkannten Religionsfreiheit. Zugleich läßt sich aber nach seiner Meinung mit einer solchen unbedingten Freiheit und Gleichheit eigentlich gar nichts aufbauen, wohl aber Alles zerstören. Die Apostel sollen

*) An den chr. Adel deutscher Nation, Erl. A., Bd. 21, 281: Alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stand, und ist unter ihn kein Unterschied, denn des Ampts halber allein . . . das macht allis, daß wir eine Tauf, ein Evangelium, einen Glauben haben und sein gleiche Christen . . . denn die Tauf, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk.

unter allgemeinem Priesterthum etwas ganz Anderes, nämlich das gleiche göttliche Wohlgefallen (Gal. 3, 26 f.) verstanden haben, das auf allen Christen ruht, die Anwartschaft eines jeden Einzelnen auf die Seligkeit, die Gleichheit der Adoption, „keineswegs die gleiche Stellung aller zu einander in dem von Gott geordneten (?) Bau der Kirche" *).

Hierbei wird jedoch übersehen, daß (wie z. B. 1. Ptr. 2, 9 f.) von den Aposteln das neutestamentliche dem alttestamentlichen Priesterthum gegenübergestellt wird, und daß diese Gegenüberstellung nur dann einen vernünftigen Sinn hat, wenn die priesterlichen Rechte und Befugnisse, welche nach dem alten Bunde lediglich bevorrechteten Standespersonen zukamen, innerhalb des neuen Bundes jedem Gläubigen ohne Weiteres zu Theil werden, wenn jeder Gläubige allen übrigen als Gemeindemitglied ohne Weiteres ebenbürtig ist. Die Berufung Luthers auf die religiöse Freiheit und Gleichheit jedes Christen war daher kein Nothbehelf, sondern die natürliche Folge des Gewissensgrundsatzes; sie war in der apostolischen Voraussetzung von der Gleichberechtigung aller Gläubigen als solcher vor Gott begründet, und die Annahme Thierschs, daß, sowie die Reform eingetreten, und der kirchliche Organismus von den ärgsten Schäden gereinigt war, das Recht jener Berufung weggefallen sei, ist reine Willkür**). Noch willkürlicher verfährt jedoch Stahl, wenn er den Gedanken des allgemeinen Priesterthums in der Kirche als ein Prinzip über der Verfassung bezeichnet, das nicht mehr bedeute, als daß der Mensch und die Gemeinde ein Band zu Gott habe über aller äußeren Verfassung, das lediglich ein Ausfluß des Gedankens des allein rechtfertigenden Glaubens sei. Nur von der Macht und Verheißung des Glaubens, nicht von dem Rechte des Gemeindegliedes gehe Luther bei jenem Gedanken aus; nicht der Kirche als einer Gesammtheit, beziehungsweise der Mehrheit ihrer Mitglieder, sondern der Kirche als einem „geistlichen Glaubensreiche" werden die Befugnisse des allgemeinen Priesterthums zugeschrieben**).

Luther selbst mag die kecken Behauptungen Stahls am schlagendsten widerlegen. „Daß ichs noch klärer sag, bemerkt er, wenn ein Häuflein frommer Christenlayen wurden gefangen und in ein Wü-

---

*) Vorlesungen I, 276 f.

**) A. a. O., 278.

***) Stahl, die luth. K. u. d. Union, 245 f.

stenei gesetzt, die nit bei sich hätten einen geweiheten Priester von einem Bischoff, und wurden allda der Sachen einis, erwählten einen unter ihn, er wäre ehlich oder nit, und beföhlen ihm das Ampt zu täufen, Meß halten, absolvieren und predigen, der wär wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischoffe und Päpste hätten geweihet. Daher kumpt's, daß in der Noth ein jeglicher täufen und absolvieren kann, das nit müglich wäre, wenn wir nit alle Priester wären. Solch groß Gnad und Gwalt der Tauf und des christlichen Standes haben sie durch's geistlich Recht fast niedergelegt und unbekannt gemacht. Auf diese Weise errichteten vorzeiten die Christen aus dem Haufen ihre Bischof und Priester" *).

Aus dieser Ausführung Luthers geht unwidersprechlich klar hervor, daß das geistliche Priesterthum ihm nicht die innere selbstständige Gewissensstellung des Subjektes zu Gott, nicht einen Ausfluß aus der Rechtfertigung allein durch den Glauben, sondern die Gleichheit der Rechte aller selbstständigen Gemeindeglieder innerhalb des gemeindlichen Organismus, das, wodurch der herkömmliche priesterliche sakramentale Standesbegriff aufgehoben wird, bedeutet**). Alle Christen sind im Besitze desselben Glaubens und Evangeliums, alle sind Priester und Bischöfe. Allerdings durchzieht ein gewisser innerer Widerspruch auch hier die Anschauungen Luthers. Die neue protestantische und die alte katholische Vorstellung ringen auch hier noch mit einander. Nach protestantischen Grundsätzen ist es nur der Glaube, die Wiedergeburt, welche den priesterlichen Charakter verleiht; nach katholischen ist es das Sakrament, die mysteriöse Institution. Luther läßt meist Glauben und Sakrament zusammenwirken, damit der evangelisch priesterliche Charakter zu Stande komme; bisweilen genügt ihm hiezu auch lediglich das Sakrament. „Was aus der Tauf krochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei". . . Wir begegnen hier einem Ineinanderspielen des Unterschiedes zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. Unter allen Umständen leuchtet aber ein, daß Luther unter den Gläubigen nicht die im eigentlichen und vollen Sinne Bekehrten, nicht lediglich die Mitglieder der unsichtbaren Kirche versteht; denn der äußere Besitz des Evangeliums und der Taufe verleiht

*) An den chr. Adel deutscher Nation, Erl. A., Bd. 21, 282.

**) Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche 61, bemerkt richtig: Ueberall erhellt, daß Luther mit dem Begriff des Priesterthums nicht blos ein Verhältniß des einzelnen Gläubigen zu Gott bezeichnen will, sondern ebensosehr ein bestimmtes Verhältniß, in welchem die Einzelnen alle zu einander stehen.

den Anspruch auf die Ausübung der priesterlichen Gemeinderechte. Hätte Luther behauptet, die sinnlich nicht wahrnehmbaren, lediglich Gott bekannten, wahren Gläubigen hätten gleiche Rechte innerhalb des Gemeindeorganismus, so hätte er damit eine augenscheinliche Widersinnigkeit behauptet. Wie sollen diejenigen, die in Wirklichkeit nicht wahrgenommen werden können, wirkliche und wahrnehmbare Rechte ausüben. In der Schrift an den „christlichen Adel deutscher Nation" hat Luther auch unbestritten die erfahrungsgemäße Gemeinde, die lokalisirte Versammlung der Christen, den „Haufen" der Bekennenden, im Auge; die Getauften, im Evangelium Unterrichteten, auf einem Katechismusgrunde Stehenden gelten ihm alle als Priester und sind bekleidet mit priesterlicher Gewalt*). In der Gesammtheit aller getauften und der reinen Lehre zustimmenden selbstständigen Gemeindeglieder ruht also die Fülle der kirchlichen Gewalt. Sie ist enthalten in der Gemeinde. „Weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selbst erfur thun, und sich unterwinden, ohn unser (der Gemeinde) Bewilligen und Erwählen das zu thun, deß wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemeine ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an sich nehmen." Daraus folgt, daß der dem römisch-katholischen Kirchenthum zu Grunde liegende Unterschied zwischen „geistlich" und „weltlich" ohne alle Berechtigung, „Menschen erdichte Rede und Gesetz" ist**). Die religiösen Standesunterschiede müssen fallen, auf dem kirchlichen wie auf dem staatlichen Gebiete. Es darf neben dem weltlichen nicht auch noch ein besonderes geistliches Recht geben, „als wären die Layen nit auch so geistlich gute Christen als sie (die Päpste, Bischöfe, Priester), als gehörten sie nichts zur Kirchen. Warumb ist dein Leib, Leben, Gut und Ehr so frei, und nit das meine, so wir doch gleich Christen sein, gleich Tauf, Glauben, Geist und alle Ding haben? Wird ein Priester erschlagen, so liegt ein Land im Interdikt; warumb auch nit,

*) Zur Beruhigung derer, welche an dem „demokratischen" Charakter der Gemeindelehre Luthers Aergerniß nehmen, bemerkt Köstlin a. a. O., 51, daß ja bei Luther keine Rede davon sei, daß die ganze Masse derer, die sich Christen nennen, wirklich auch solche Priester seien. Er verstehe die unter dem Priesternamen, „die eben als wahre Gläubige von der viel größern Masse ausgestoßen wurden". Das ist rein in Luther hineingelesen. „Was aus der Tauf krochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester Bischof und Papst geweihet sei".

**) A. a. O., 283: Christus hat nit zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Häupt ist, und einen Körper hat er.

wenn ein Baur erschlagen wird? Wo kumpt her solchs groß Unterscheid unter den gleichen Christen? Allein aus Menschengesetzen und Dichten".

Wie deutlich erhellt, so kam Luthern die Herstellung einer Gemeinde der „Wiedergebornen" oder „Erwählten" nicht zu Sinne. Schon der Gegensatz, den er zwischen „geistlich" und „weltlich" macht, verbot ihm dies. Die christliche Gemeinde, wie sie in Wirklichkeit beschaffen ist, mit Genossen von religiös und sittlich verschiedener Beschaffenheit, sofern sie nur an denselben Gnadenmitteln Theil nehmen, bildet die Grundlage der Kirche, von welcher aus ihre Verfassung sich erbaut. Luther setzt in Jedem, der getauft ist und das Evangelium kennt, einen wirksamen Keim des Glaubens, welcher dem kirchlichen Ganzen zu Gute kommt, voraus. Aehnlich sagt er auch in seiner Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen": „Wir sind alle Priester, eine höhere Würde als die des Königs". Was nun aber noch für ein Unterschied zwischen Priestern und Laien in der Christenheit sei, wenn alle Priester seien? „Antwort, es ist dem Wörtlein Priester, Pfaff, Geistlich und dergleichen Unrecht geschehen, daß sie von dem gemeinen Haufen sein gezogen auf den kleinen Haufen, den man jetzt nennet geistlichen Stand." Mit der Voraussetzung, die Priester seien etwas Anderes denn Christenleut, mit der Aufstellung einer „weltlichen äußerlichen furchtbaren Herrschaft und Gewalt" der Kirche, mit welcher dieselbe der rechten obrigkeitlichen Gewalt den Rang ablief — ist der ganze Verstand christlicher Gnade, Freiheit, Glaubens und alles dessen, was wir von Christo haben, ja Christus selbst hinweggenommen worden, und an dessen Stelle getreten viel Menschengesetz und Werk; die Untüchtigsten haben den Kopf am höchsten getragen auf Erden *).

Die Vorstellung vom allgemeinen Priesterthum wird somit zur furchtbarsten Waffe gegen die römische Kirchentyrannei. In der Streitschrift gegen Emser unterscheidet Luther zwischen der „kirchischen" und der „geistlichen lebendigen Priesterschaft". Darauf, daß alle Christen Priester seien, legt er auch hier das größte Gewicht **). Für das, was man jetzt Priester nennt, die Mitglieder des geistlichen Standes, die zweimal weltlicher sind denn die Welt selbst, giebt es gar

*) Erl. A., Bd. 27, 186 f.

**) A. a. O., 233.

kein Schriftzeugniß *). Daß Luther auch hier nicht die ideale Gemeinde der Gläubigen, sondern die reale der Getauften vor Augen hat, geht schon aus der Äußerung hervor, in welcher er es für wünschenswerth erklärt, daß — wie vorzeiten — „in iglicher Christenstadt, da sie alle geistlich Pfaffen sein, einer aus ihnen der Aeltist oder je der Gelehrtist und Frümmist wurd erwählet, der ihr Diener, Amptmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelium und Sakramenten; gleichwie ein Burgermeister in einer Stadt aus dem gemeinen Haufen aller Bürger erwählet wird". Wenn Platten, Weihe, Salbe, Kleider, Pfaffen und Bischöfe machten, meint er, wären Christus und die Apostel keine gewesen. Luther verlangt, daß ein Ende werde mit zweierlei Priesterschaft in der Christenheit. „Wir alle mit dem ganzen Haufen sein Priester, ohn' des Bischofs Weihen". Die geweihten Priester sind „Pfaffenknechte". Das kanonische Recht würde am besten verbrannt und vertilgt**).

Es entgieng Luthern bei dieser Veranlassung nicht, daß der kirchliche Sonderpriesterstand sich bereits in der alten Kirche „zur Zeit der Väter" ausgebildet hatte. „Es war schon eingerissen, daß man die Laien und Regenten dermaßen sonderte, daß sie mußten heißen ein iglichs bei seinem Namen." Doch ist es erst durch des Papsts „verdammt Gesetz und Regiment" dahin gekommen, daß die köstlichen gemeinen Namen, Kirche, Priester, Geistlich u. dgl., von der Gemeinde auf den „allerkleinsten Haufen" gewandt worden sind. Während wir alle ingemein, so viel unser in Christo glauben, Kirche, geistlich, Priester sind, und die jetzt sich Priester nennen „Knechte, Diener, Amtleute, Pfleger, Hirten, Hüter, Wächter": so hat die Hierarchie das richtige Verhältniß umgekehrt, und den Traum von „zweierlei Priesterschaft" erfunden, der im „Sand und Quat" liegt***).

---

*) A. a. O., 235: Darumb hab ich dieselbe Priesterschaft kirchisch genennet, daß sie von der Kirchenordnung herkummen ist, und nit in der Schrift gegrundt.

) A. a. O., 237: Das geistlich Recht . . . vorblendet die Worte der heiligen Schrift . . . schleußet nit wider mich; ja es ist darum zu verbrennen und zu vertilgen. Es haben allzeit **traditiones hominum, Menschengesetz, schadet und verdunkelt göttliche Gesetz.

***) A. a. O., 239.

§ 129.

Die Gemeinderechte nach lutherischer Anschauung.

In den Jahren 1519 — 1522 war es unstreitig Luthern ein heiliger Ernst mit der Herstellung der apostolischen Ur- und Grundrechte der christlichen Gemeinde. Ist die Priesterschaft durch Gewohnheit aufgekommen und geblieben, so kann sie auch wieder durch eine andere Gewohnheit aufgehoben und abgethan werden; denn eins ist gewiß: sie ist nicht aus göttlicher Ordnung *).

Auf demselben Standpunkte befindet er sich auch noch in der Schrift vom „Mißbrauch der Messe" (1522). Auch hier geht er von dem Unterschied zwischen geistlichem (innerlichem) und kirchlichem (äußerlichem) Priesterthum aus. In Betreff des ersteren soll jeder wahre Christ wissen, daß im Neuen Testament kein äußerlicher sichtbarer Priester ist. Christus ist der einige Priester des Neuen Testamentes, der sich selbst für uns und uns alle mit ihm geopfert hat. „Dieß ist ein geistlich Priesterthum allen Christen gemein, dadurch wir alle mit Christo Priester sind." Jeder Christ mag durch sich selbst in Christo leben und vor Gott treten. Jeder ist selbst von Gott unterwiesen und gelehrt. Gebet, Zutritt zu Gott, Lehre, ist allen Menschen gemein. „Wozu darf man eines Priesters, wenn man nicht eines Mittlers und Predigers bedarf? — Ist doch Christus allein und sonst niemand aller Christen Mittler und Lehrer. Und treten selbst hinzu von Gott gelehrt, und können also selbst mitteln und lehren, die noch nicht Priester, d. i. Christen sind. Also folgt, daß das Priesterthum im N. Testament zugleich in allen Christen ist, im Geist allein, ohne alle Person und Larven" **). Nicht ohne Hohn fordert er die „edeln Pfaffen" auf, ein Pünktel oder Strichel in allen Evangelien und Episteln zu zeigen, woraus hervorgehe, daß sie Priester für andere Christenmenschen seien oder so genannt werden sollen. Als Diebe, Räuber, Lästerer der Kirche Christi bezeichnet er sie, die den heiligen gemeinen Namen den andern Christen mit Gewalt genommen und gestohlen, zu Hoffart, Wollust, Geiz schändlich mißbraucht haben ***).

---

*) A. a. O., 239. Denn göttlich Ordnung hanget in keiner wankenden Gewohnheit, läßit sich nit durch Menschen ändern.

**) A. a. O., Bd. 28, 34 f.

***) A. a. O., 30 f.; 38: Die Worte Petri (1. Petri, 2, 2 ff.) sind allen Christen gemein. 40: Es ist ja ein unwidersprechlicher Beschluß, daß im Neuen Testament keine äußerliche Priester, welche sind mit Platten und von den Laien abge-

Auch in dieser Schrift findet sich keine Spur einer Unterscheidung zwischen einem auserwählten Häuflein und der Gesammtheit aller Gemeindeglieder. Alle Christen, d. h. alle, welche die thatsächliche Gemeinde bilden, sind Priester; das Innere, der Glaube, ist dabei kein Gegenstand äußerer Beurtheilung. Luther räth deßhalb den römischen Priestern von Stunde an Buße zu thun und wieder Laien zu werden, ihrem priesterlichen Götzen- und Teufelsdienst zu entsagen. Alle Christen als lebendige Steine sollen lediglich auf Christum gebaut sein, nach seinem Vorbilde priesterliche Werke thun, die Werke des Fleisches im Geiste tödten, sich selbst opfern *). Wie natürlich, daß in Folge dieser Erkenntniß Luther sich im Gewissen gedrungen fühlt, „des Papstes Priesterthum umzustoßen**). Des Papstes Amt ist ein „neu unchristlich Amt". Dagegen ist das einige, rechte, wahrhaftige Predigtamt, wie das Priesterthum und Opfer, allen Christen gemein. Alle Christen sind aus der Finsterniß berufen; ein jeglicher hat die Pflicht, auszurufen die Macht dessen, der ihn berufen hat. Wenn nicht alle predigen, so geschieht es nicht darum, weil sie nicht alle die Macht hätten, sondern nur aus Rücksicht auf Zweckmäßigkeit und Ordnung***). Was allen Christen zukommt, das hat der Papst in widerchristlicher Weise auf seine Apostel ausschließlich gezogen, deren Opfer und Priesterthum „ein erlogenes" ist, und welches das rechte, wahre Priesterthum und Opfer ganz unterdrückt und ausgelöscht hat†).

Nicht nur aus dem Gewissens- und Glaubensgrundsatze schöpft Luther seine Vorstellung vom Gemeindepriesterthum; sein mächtigster Bundesgenosse ist die heilige Schrift. Er beruft sich auf die alt- und neutestamentliche Verheißung, wornach Alle von Gott gelehret sein werden. Damit ist die Amtsschranke, die Herrschaft der

---

sundert, sein können; die aber jetzt sind, sind alle ohn Schrift und Berufunge Gottes, das ist, nicht anderes denn aus dem Teufel.

*) A. a. O., 43: Und wird allen dies Opfer, sie sind wie sie wöllen, zu opfern geboten; darumb wird uns allen das Priesterthum aufgelegt; derhalben ist klar, daß wir alle Priester sind.

**) A. a. O., 46.

***) A. a. O., 47: Das lassen wir wohl zu, daß ihr viel zugleich nicht predigen sollen, wiewohl deß alle gewalt haben.

†) A. a. O., 49: Sie haben mit ihrem erdichten lügenhaftigen Priesterthum und Opfer das rechte wahrhaftige Priesterthum und Opfer ganz unterdrückt und ausgelöscht.

„Beschornen und Geschmierten“ in der Kirche umgestürzt. Sind alle Christen von Gott gelehrt, so haben sie auch gewiß alle den Geist und das Wort Gottes. Dem von Gott gelehrten Laien ist darum auch der Papst unterworfen. „Welcher von Gott gelehrt ist, dem müssen und sollen die Engel, ja alle Creaturen im Himmel und Erden weichen und gläuben.“ Soll nun aber hieraus gefolgert werden, jeder von Gott gelehrte Gemeindechrist habe nun auch ohne Weiteres die Befugniß, in eigener Person alle Gemeindegewalt und alle Gemeinderechte auszuüben? Dem Prinzipe nach allerdings; allein Luther verkennt keinen Augenblick, daß die Gemeinde als äußerer Organismus auch bestimmter äußerer Einrichtungen bedarf. Er macht den bedeutungsvollen Unterschied zwischen „gottgelehrt“ und zum Lehrer Anderer „geschickt“ sein. Der bloße Beruf thuts noch nicht; es muß auch noch die Vorbereitung und Ausbildung zu demselben hinzukommen. „Denn, obwohl jedermann zu predigen Gewalt hat, so soll man doch niemand dazu gebrauchen, sich deß auch niemand unterwinden, er sei denn für anderen dazu geschickt; demselbigen sollen auch die anderen weichen, und ihm stattgeben, auf daß ziemliche Ehre, Zucht und Ordnung gehalten werde... Denn es gehöret zu dem Geist, wer predigen will, ein gute Stimm, ein gut Aussprechen, ein gut Gedächtniß und ander natürliche Gaben. Welcher dieselben nicht hat, der schweigt billig still, und läßt einen andern reden“ *).

Darüber kann auch hier kein Zweifel sein, daß nach Luther die Berufsgewalt bei allen Gemeindegliedern dieselbe und der Unterschied nur durch die individuelle Begabung, Ausrüstung und Beauftragung bedingt ist, daß also der geistliche Standescharakter nicht länger aufrecht zu erhalten ist. „Es ist an ihm selbst zwischen den Bischoffen, Aeltesten und Priestern und den Laien kein Unterschied, gar nichts von anderen Christen gesondert, denn daß er ein ander Ampt hat, welches ihm befohlen ist, zu predigen das Wort Gottes, und zu reichen die Sakramente: gleich wie ein Bürgermeister oder Richter gar nichts von den andern Bürgern gesondert ist, denn daß ihm das Regiment der Stadt befohlen ist.“ Einer Trennung zwischen Amt und Gemeinde, wie sie in neuerer Zeit von angeblich lutherischem Standpunkt aus auf dem Grunde künstlicher Theorien versucht worden ist, widerspricht Luther aufs schärfste, und ernste

---

*) A. a. O., 50.

Worte des Tadels treffen die, welche sie verschuldet haben oder noch verschulden*).

Eben deßhalb, weil alle kirchliche Gewalt aus der Gemeinde entspringt, weil das Amt lediglich Gemeindevertretung ist, hat auch jeder einfache Gemeindechrist das Recht und unter Umständen die Pflicht, den kirchlichen Amtspersonen, sobald sie ihre Amtsbefugnisse überschreiten oder nicht nach Auftrag ausrichten, entgegenzutreten und ihnen den Gehorsam zu verweigern. In solchem Falle soll „iglich Christen dazu helfen mit Leib und Gut, daß ihr Tyrannei veracht ein Ende nehme, und fröhlich thun alles, was ihnen nur wider ist, gleich als dem Teufel selbs, ihren Gehorsam als Teufelsgehorsam mit Füßen treten und daran sein, daß in iglicher Stadt ein oder mehr frumme eheliche Mann Pfarrherr sein, oder Bischoff würden" **).

Auf gleichen Grundlagen ruht auch die merkwürdige Schrift Luthers vom Jahr 1523: „daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen". Zunächst stellt er in derselben den Begriff der christlichen Gemeinde fest. Es ist darunter eine Gemeinde zu verstehen, die nicht „menschlich Handel" fürnimmt. An dem Besitze des „lauteren Evangeliums" wird sie erkannt***). Auch hier fordert er nicht, daß die Gemeinde aus lediglich wahren Christen gebildet werde, sondern es stellt ihn vollständig zufrieden, daß unmüglich ist, „daß nicht Christen sein sollten, da das Evangelium gehet, wie wenig ihr immer sei und wie sundlich und gebrechlich sie auch sein, gleichwie es unmüglich ist, daß da Christen und nicht eitel Heiden sein sollten, da das Evangelium nicht gehet und Menschenlehre regiere, wie viel ihr auch immer sei, und wie heilig und fein sie immer wandeln". Dagegen bestreitet er von hier aus das Vorhandensein einer wirklichen christlichen

---

**) A. a. O., 59: Die auch solche Sekten im christlichen Volk eingeführt, und das getheilt haben in Clerikern und Laien, daß etliche beschoren, und etliche nicht beschoren sind: die beschoren ein Theil Münche, ein Theil Pfaffen; die Münche unter ihnen selbst manchfältig mit Kleidern und Speise: dieselbigen, die solchs erfunden, haben die Einigkeit des christlichen Volks zurtheilt und zuschnitten.

*) Bd. 28., 183. (Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe, 1522.)

**) Bd. 22, 142: Denn gleichwie man an dem Heerpanier erkennet, als bei eim gewissen Zeichen, was für ein Herr und Heer zu Felde liegt, also erkennet man auch gewiß an dem Evangelio, wo Christus und sein Heer liegt.

Gemeinde innerhalb der römischen Kirche. Nur die Theilnahme am Worte Gottes, diesem Gemeingute aller Christen, sichert unbedingt den Antheil an den Gemeinderechten und Gemeindebefugnissen. Wo kein reines Gotteswort, da fehlt auch die Bürgschaft für ein richtiges christliches Bewußtsein. Das christliche Gemeindebewußtsein steht nach Luther über den Bischöfen und Lehrern der Kirche. „Alle Lehrer sollen und müssen dem Urtheil der Zuhörer unterworfen sein mit ihrer Lehre" *). Kann doch überhaupt keine Lehre Anspruch auf Geltung in der Gemeinde haben, „sie werde denn von der Gemeine, die sie höret, geprüfet und für gut erkannt". Ja, nicht nur Recht und Macht hat die Gemeinde Alles zu urtheilen, was gepredigt wird, sondern sie ist auch schuldig bei „göttlicher Majestät Ungnaden" dies zu thun. Daher ist sie auch zur Berufung und Anstellung evangelischer und zur Absetzung unevangelischer Prediger befugt und verpflichtet. In Fällen, wo keine geordnete berufende Gemeindebehörde da ist, ist jeder Christ ohne Weiteres, kraft seiner innern Salbung und aus Pflicht brüderlicher Liebe, berechtigt, sich der armen verdorbenen Seelen anzunehmen **). Wo dagegen eine Gemeinde verfassungsgemäß organisirt ist, da soll sie selbst die Predigerwahl vornehmen. Zur Zeit als Luther dies schrieb, war das Recht der Pfarrwahl durch die Gemeinde als ein protestantisches Grundrecht allgemein annerkannt, und in Ausübung getreten***). Mit Beziehung auf den Ausspruch des Apostels 1 Kor. 14, 31 ermahnt Luther: „Laß das nicht ein ungewisser Grund sein, der so überflüssig Macht giebt der christlichen Gemeine, daß sie mag predigen, predigen lassen und berufen, sonderlich wo es noth ist . . . damit wir deß keinen Zweifel haben, daß die Gemeine, die das Evangelium hat, muge und solle unter sich selbs erwählen und berufen, der an ihrer Statt das Wort lehre". Die Einrede, daß doch Paulus dem Timotheus und dem Titus den Befehl zur Einsetzung von Bischöfen

*) A. a. O., 144.

**) A. a. O., 147: Ein Christen hat so viel Macht, daß er auch mitten unter den Christen, unberufen durch Menschen, mag und soll auftreten und lehren, wo er siehet, daß der Lehrer daselbs feihlet: so doch, daß es sittig und züchtig zugehe.

***) A. a. O., 148: So denn nu hie St. Paulus, wenns noth ist, mitten unter den Christen ein Iglichen heißt auch unberufen auftreten, und beruft ihn durch solch Gottis Wort, und heißt den Andern abtreten und setzet ihn in Kraft dieser Worte abe: wie vielmehr ist's denn recht, daß eine ganze Gemeine einen beruft zu solchem Ampt, wenns noth ist, wie es denn allzeit und sonderlich itzt ist.

ertheilt, und daß er in Verbindung mit Barnabas (Apost. 14, 23) in den Gemeinden Presbyter angestellt, beantwortet Luther mit der nicht ganz zutreffenden Bemerkung: die gegenwärtigen römischen Bischöfe sind keine Nachfolger der Apostel, sondern des Teufels, und es geht sie die Bestellung des Predigtamtes und der Seelsorge unter den Christen gerade so viel an, „als den Türken und die Juden". Daß der Vorgang der Apostel für uns kein Gesetz ist, und daß Paulus und Barnabas ein solches nicht aufstellen wollten, das erleidet keinen Zweifel.

Luther betrachtet die Befugniß der Pfarrwahl unverkennbar als ein unveräußerliches Gemeinderecht. Auch „rechtschaffene Bischofe" sollen und können „rechtschaffene" Prediger nicht einsetzen, „ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen" . . „Wo nicht Noth ist . . soll kein Bischof Jemand einsetzen ohn der Gemeine Wahl, Will und Berufen, sondern soll den Erwählten und Berufenen von der Gemeinde bestätigen. Thut ers nicht, daß derselb dennoch bestätigt sei durch der Gemeinde Berufen. Denn es hat weder Titus, noch Timotheus, noch Paulus je einen Priester eingesetzt ohn der Gemeine Erwählen und Berufen. So ein solch Ampt, das nur aber zeitlich Nahrung auszutheilen, die Apostel nicht durften von eigener Uberkeit einsetzen: wie sollten sie so kühn gewesen sein, daß sie das höhest Ampt, zu predigen, Jemand aus eigener Gewalt, ohn der Gemeine Wissen, Willen und Berufen hätten aufgelegt" *)? Die Gemeindewahl ist das alt-christliche geheiligte Herkommen, welches die bischöflichen „Tyrannen" den Gemeinden wider alles Recht und alle Ueberlieferung entrissen haben. Nur Rathsherren und Fürsten ist es hin und wieder aus nahe liegenden Gründen noch gelassen worden.

In zwiefacher Beziehung war sich daher hinsichtlich der Organisation der Gemeinde Luther vollkommen klar. Die Gemeinde wird nicht von oben herab organisirt, sondern sie organisirt sich selbst von unten herauf. Weder die Geistlichkeit noch die Staatsgewalt hat über sie zu verfügen, und insbesondere steht ihr nach alt-christlichem Rechte die Bestellung ihrer Pfarrer zu. Ist es einer Gemeinde unmöglich, evangelisch gesinnte und tüchtig vorbereitete Pfarrer zu gewinnen, so hält es Luther in diesem Falle für das Zweckmäßigste, wenn jeder Hausvater innerhalb seines Familienkreises die geistlichen Amtsverrichtungen selbst übernimmt **). Eine freie Gemeindeorganisation mit den

---

*) A. a. O., 149 f.

*) So schreibt Luther an die Gemeinde in Prag (Opera II., 577 b): Tutius enim et salubrius esset, quemlibet Patremfamilias suæ domui legere

Familienvätern an der Spitze, ohne geistliche Amtsaufsicht, in engern oder weitern Kreisen würde Luthern damals schon zugesagt haben; genügt es doch, wenn nur Christus in der Mitte einer Gemeinschaft sich befindet. Wie hätte Luther auf jegliche Mitwirkung des Amtes in der Gemeinde so ohne Weiteres verzichten können, wenn es ihm nicht festgestanden hätte, daß alle geistliche Macht und Gewalt aus der Gemeinde fließe *)? Daher gebührt auch die Verwaltung des sogenannten Schlüsselamtes eigentlich der Gemeinde; es besteht wesentlich in nichts Anderem als in der Verkündigung und Anwendung des Evangeliums innerhalb der Gemeinde**). Auch in dieser Schrift findet sich die Voraussetzung, daß alle Gemeindeglieder zu allen geistlichen Funktionen die prinzipielle Befugniß in sich tragen. Jene Funktionen können von den dazu Befugten auf einen oder mehrere Vertreter übertragen werden, aber keine Macht und Gewalt auf Erden ist berechtigt, ihnen ihre Prediger oder Pfarrer einzusetzen ***).

Eben so wenig als Luthers übrigen Schriften tritt in dieser auch nur von fern die Absicht hervor, aus der Gemeinde einen angeblich gläubigen Theil von dem ungläubigen auszuscheiden, damit jenem ausschließlich die Ausübung der Gemeinderechte zugetheilt werden könne. Luther setzt ohne Weiteres voraus, daß alle (selbstständigen und unbescholtenen) Gemeindeglieder bei der Regierung und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten sich betheiligen, und ist überzeugt, daß die Kirche ihrem Verderben entgegengeht, wenn das von ihm vorgeschlagene Verfahren bei der Wahl der Gemeindepfarrer nicht Eingang

---

Evangelium et baptisare (quando id Laicis permittit etiam totius orbis consensus et usus) eos qui sibi nascerentur ac sic juxta doctrinam Christi se et suos regere, etiamsi tota vita vel non possint Eucharistiam sumere.

*) A. a. O., 581 b: Quare satis modo . . . firmatum sit, ministerium verbi summum in Ecclesia officium esse, prorsus unicum et omnibus commune, qui Christiani sunt, non modo jure, sed et praecepto.

**) A. a. O., 584 b: At ligare et solvere prorsus aliud nihil est quam Evangelium praedicare et applicare . . . Convicti sunt, claves, cum sint ministerium verbi applicandi, esse omnibus communes.

***) Nam cum omnium Christianorum haec sint omnia communia, nulli licet in medium prodire autoritate propria et sibi arripere soli, quod omnium est . . . Verum haec communio juris cogit, ut unus, aut quotquot placuerint communitati, eligantur vel acceptentur, qui vice et nomine omnium, qui idem juris habent, exequantur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo Dei.

findet *). Die Befürchtung, daß in den Wahlgemeinden nur wenige wirklich Gläubige sich befinden möchten, schreckt ihn so wenig, daß ihm zehn, ja sechs gläubige Mitwirkende zu der Annahme, die Beschlüsse der Gemeinde seien unter dem Einflusse Christi zu Stande gekommen, genügen**).

§ 130.

Die Nichtausführung der Gemeindeorganisation lutherischerseits.

Die Organisation der Gemeinden, welche Luther im Jahr 1523 noch für eine unausweichliche Pflicht hielt, ließ lange auf sich warten. Die Wittenberger Wirren, der Bauernkrieg, der Abendmahlsstreit traten dazwischen. Luthern mangelte auch das zur Ordnung der Gemeindeverhältnisse nöthige organisatorische Talent. Der Gemeinde zu Prag hatte er noch geschrieben: wenn nur einige Christen in einer Gemeinde sich befänden, so seien durch diese alle geheiligt. In seiner deutschen Messe (1526) klagt er über „die vielen, die noch nicht glauben oder Christen sind"; das mehrere Theil stehe da und gaffe; es fehle noch an einer geordneten und gewissen Versammlung, darin man könnte nach dem Evangelio die Christen regieren. Es fällt ihm immer schwerer, sich die Gemeinden, wie sie damals waren, als lebendige Elemente einer Kirchenverfassung zu denken. Doch hofft er noch auf die Bildung solcher Gemeinden, in denen die, „so mit Ernst Christen wollten sein und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, sich mit Hand wollten einzeichnen." Hier schwebt ihm zum ersten

*) A. a. O., 585 b: Reliquum est aut permittere Ecclesiam Dei perire sine verbo, aut oportere conventu facto communibus suffragiis ex suo gremio eligere unum, vel quotquot opus fuerit, idoneos, et orationibus ac manuum impositionibus Universitati commendare et confirmare, atque eos tum pro legitimis Episcopis et ministris verbi agnoscere, indubitata fide credendo, a Deo gestum et factum esse, quod hac ratione gesserit et fecerit consensus communis fidelium Evangelium agnoscentium ac profitentium.

**) A. a. O., 587: Nihil est quod dubitetis, apud vos esse Ecclesiam Dei, etiamsi tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. Quidquid autem ii fecerint in hac causa, etiam consentientibus caeteris, qui verbum nondum habent, plane Christum fecisse certum est, modo humilitate et orationibus rem gesserint, ut diximus.

Male der Gedanke einer regierenden Gemeinde von Gläubigen, welcher die nicht regierende Gemeinde von Nichtgläubigen sich unterwerfen müßte, mit einer gewissen Bestimmtheit vor. Der regierenden Gemeinde dachte er namentlich die Sittenaufsicht zu, „die, so sich nicht christlich hielten, zu strafen, zu bessern, auszustoßen, in den Bann zu thun"; auch das Recht, Steuern aufzulegen, hätte ihr eingeräumt werden müssen. Uebrigens glaubte er niemals im Ernste an die praktische Ausführbarkeit des leicht hingeworfenen Gedankens; er ist ein bloßes Phantasiebild geblieben *).

Die Organisation der Gemeinde nach Luthers ursprünglichem Plane ist auf dem Grunde der protestantischen Prinzipien im Großen und Ganzen niemals zu Stande gekommen. Das Prinzip selbst jedoch ist von Luthern auch niemals aufgegeben worden. Und unstreitig ist die Bildung protestantischer Gemeinden zu einer freien, selbstständigen christlichen Thätigkeit aus ihrem eigenen christlichen Bewußtsein heraus, mit kirchlichen Vorständen, welche durch das Vertrauen der Gemeinde auf dem Wege der Wahl an ihre Spitze berufen werden, eine nothwendige Folge des Gewissensgrundsatzes, wie derselbe in der Lehre vom allgemeinen Priesterthum sich abspiegelt. Darum ist das Gemeindeprinzip lutherischerseits, trotz der ihm ungünstigen Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse, fast unüberwindlich. Die Selbstständigkeit des gemeindlichen Organismus ist von den Reformatoren auch in der sächsischen Visitationsordnung (1528) in sofern noch vorausgesetzt, als in Gemäßheit derselben von oben her keinerlei Zwang gegen die Gemeinden ausgeübt werden soll **). Auch in der Schrift von den Schlüsseln (1530) hat Luther die Gemeindeselbstständigkeit noch in einem wichtigen Punkte anerkannt. Kein Bann ist gültig, wenn der Verurtheilte „nicht öffentlich überzeugt ist vor der Gemeinde." Die Gemeinde soll wissen und gewiß sein, wenn Einer den Bann verdient hat und drein gekommen ist. Ist doch eine christliche Gemeinde nicht

*) Die ev. Kirchenordnungen, bei Richter, I., 36: Kurtzlich, wenn man die leute und personen hette, die mit ernst Christen zu sein begerten, die ordnunge und weysen weren balde gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eyne solche gemeyne odder versammlunge orden odder anrichten. Denn ich habe noch nicht leute und personen dazu, so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen. Kompts aber, das ichs thun mus und dazu gedrungen werde, das ichs aus gutem gewissen nicht lassen kan, so wil ich das meyne gerne dazu thun und das beste so ich vermag, helffen.

**) A. a. O., 83: Und wie wol wir solchs nicht als strenge gebot können lassen ausgehen, auff daß wir nicht newe Bepstliche Dekretales auffwerffen . . .

des Officials Dienstmagd, noch des Bischofs Stockmeister, daß er nur zu ihr sagen könnte: „Da Kreta, da Hans, halt mir den oder den im Bann.“ Mit weltlicher Obrigkeit verhält es sich anders; aber hie, da es die Seelen betrifft, soll die Gemeine auch mit Richter und und Frau sein. Luther beruft sich dabei auf das Beispiel des Apostels Paulus, der, als die Gemeinde nicht mit dem Banne vorgegangen, ihn seinerseits habe fahren lassen *). In der Schrift von den Conciliis und Kirchen (1539) erklärt Luther ebenfalls noch: „Die Schlüssel sind nicht des Papsts, sondern der Kirchen, d. i. des Volks Christi, des Volks Gottes, oder des heiligen christlichen Volks, so weit die ganze Welt ist, oder wo Christen sind“ **). Namentlich verdient noch der Umstand Beachtung, daß Luther in Betreff der Repräsentation der Kirche auf den Concilien oder Synoden den Wunsch hegt, sie möchte aus der Mitte der Gemeinden hervorgehen. „Da haben wir nu gewiß, was, wo und wer sie sei, die heil. christliche Kirche, d. i. das heilige christliche Volk Gottes; und es kann uns nicht feilen, deß sind wir wohl sicher. Alles andere außer diesen Stücken kann feilen und feilet gewiß . . Aus solchem Volk sollte man Leute nehmen zum Concilio: das möcht ein Concilium sein, das vom heil. Geist regiert würde ***).

So sehen wir denn Luthern an der richtigen Theorie hinsichtlich des protestantischen Gemeindeprinzipes bis in die spätere Zeit seines reformatorischen Wirkens festhalten und sie zum öftern litterarisch geltend machen. Allein zur Durchführung derselben hat er niemals Veranstaltung getroffen. Im Jahre 1530 räumt er dem Prediger Michael Stiefel die Ausübung der Kirchenzucht ohne geordnete Mitwirkung der Gemeinde ein †). Davon, daß der Gemeinde eine Theilnahme bei der Ausschließung Lasterhafter vom Abendmahlsgenusse gestattet sein solle, lesen wir in seinen Rathschlägen an den Nürnberger Magistrat über die Aufrechterhaltung der Kirchenzucht nichts ††). Die bürgerlichen Folgen des Kirchenbannes ließe er sich nicht ungern gefallen, wenn sie nur nicht „in großen Städten und Regimenten viel Unrichtigkeit gebären würden.“ Noch später ist er der Meinung,

---

*) Erl. A., Bd. 31, 176 f.

**) A. a. O., Bd. 25, 364.

***) A. a. O., 377.

†) DeWette III., 538.

††) Ebend., IV., 388 f.

daß unter der Autorität des Landesherrn gegen Religions- und Abendmahlsverächter mit Verbannung und sonstiger schwerer Strafe vorgegangen werden soll; von einer Mitwirkung der Gemeinde dabei ist auch hier keine Rede *).

Bei allem Dem steht jedoch unerschütterlich fest, daß Luther alle Kirchengewalt grundsätzlich der Gemeinde, d. h. der Gesammtheit der mündigen, selbstständigen, unbescholtenen Christen in die Hand gelegt hat, daß lediglich diesen die Befugniß zustehen soll, die Angelegenheiten der christlichen Gemeinde zu besorgen, ihre Prediger ein- und abzusetzen, die Kirchenzucht auszuüben, in vorkommenden Fällen die Entscheidung zu treffen, das Kirchenvermögen zu verwalten. Weder der weltlichen Obrigkeit, noch dem geistlichen Stande stehen nach lutherischen Grundsätzen irgend welche Regierungsbefugnisse über die Kirche zu; was Luther später in dieser Beziehung nach beiden Seiten hin zugestanden hat, ist nicht in Folge veränderter grundsätzlicher Anschauungen, sondern um drängender Rücksichten und Umstände willen geschehen. Will daher die protestantische Kirche ihre Verfassung aus ihrem ursprünglichen und wahren Wesen im Sinne und Geiste Luthers wieder organisch neugestalten, so muß sie auf die **Gemeinde** als den natur- und sachgemäßen Quellpunkt ihres Verfassungslebens zurückgehen; jeder andere Weg führt zu Irrung und Verwirrung.

Die von Luther als Inbegriff aller kirchlichen Gewalt und alles kirchlichen Rechtes anerkannte Gemeinde ist jedoch nicht eine nach der vermeintlichen Gläubigkeit ihrer Mitglieder gesichtete oder ausgesonderte; daß der Glaube nur Gott bekannt ist, wiederholt Luther immer aufs neue wieder. Ihre Organisation soll auch nicht nach dem Maßstabe äußerer Eigenschaften und Werke, wie des fleißigen Besuches des Gottesdienstes und Gebrauches der Sakramente, vorgenommen werden. Daß äußere Eigenschaften und Werke vor Gott nicht gelten, bezeugt Luther auf allen Blättern seiner Schriften. Die regierende Gemeinde ist bei Luther die geordnete Gemeinschaft der selbstständigen unbescholtenen Christen an einem Orte, welche getauft sind und sich zum evangelischen Glauben bekennen. So lange Luther seinen Satz von der ausschließlichen Rechtfertigung durch den Glauben festhielt und die Werke für unnöthig zur Seligkeit erklärte, konnte er die Ausübung der Gemeindebefugnisse nicht an den Vollzug äußerer kirchlicher Werke knüpfen.

---

*) Ebend., 497.

§ 131.

Die Selbstständigkeit der Gemeinde bei Zwingli.

Von Zwingli wurde die Selbstständigkeit der Kirchengemeinden schon in der ersten Zeit seiner reformatorischen Thätigkeit anerkannt. Er bestritt die Befugniß zum Kirchenbann den Bischöfen und übertrug dessen Verwaltung den Kirchengemeinden *). Auch Aenderungen in Betreff der gottesdienstlichen Einrichtungen standen nach seiner Ansicht den Kirchengemeinden zu **). Ueberhaupt war er der Meinung, daß die Entscheidung über die Annahme der Reformation in die Hand der Gemeinden zu legen sei. Wo in einer Ortschaft das Evangelium Anhang gewonnen hatte, da sollte sich die Kirchengemeinde um ihren Pfarrer versammeln und in ihrer Mitte sollte berathen und beschlossen werden, ob und wie die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung des stiftungsgemäßen Sakramentes einzurichten wäre. Auch die schwierige Frage wegen der Entfernung der Bilder aus den Kirchen sollte der Entscheidung der Kirchengemeinde anheimfallen. Bei allen Beschlüssen sollte Stimmenmehrheit den Ausschlag geben. Vor gewaltthätigem Vorgehen in der Reformationssache, namentlich vor Unterdrückung oder Beleidigung einer Partei durch die andere, warnt Zwingli ernstlich ***). Nur die Beschlußfassung über die evangelische Lehre legte er nicht ohne Weiteres in die Hand der Gemeinden; dagegen bei den Verfassungs- und Cultusfragen sollten alle Stimmberechtigten in den Gemeinden mitzuwirken haben. Bezüglich der Lehre war Zwingli allerdings im Grundsatze ebenfalls der Ansicht, daß der Gemeinde über Lehre und Lehrer ein Urtheil zustehe. Er gieng dabei von derselben Voraussetzung, wie Luther, aus, daß alle Kirchengewalt in der Gemeinde ruhe †). Demgemäß steht die Kirchengemeinde über dem

---

*) Werke I., 342 (Uslegung des 32sten Artikels).

**) A. a. O., I., 533.

***) A. a. O., I., 578 (Ratschlag von den bildern und der meß). Vgl. auch 582: Wo aber bilder, taflen oder derglychen us der kilchen oder gemeiner kilch genossen gut wärind gemacht, da söllind kein sundere personen, weder wenig noch vil, heimlich noch offenlich, sölichs dennen thun, sunder an gemeinen kilchgenossen oder dem meerteil stan, ob sy das wellind lassen blyben oder nit, und weß sich die kilchgenossen also darum einhellglich oder der meerteil vereinbarend, darby söll es blyben, so lang es jnen gefallt.

†) Werke II., 1, 15 (Antwurt an Valentin Compar): Welchs sind die andren, die hie (1 Cor 14, 29 ff.) geheissen werdend urteilen? Kannst du nit lougnen, es sind das gemein volk der christen, das in der versammlung sitzt und ufloset, wie man

Prediger; sie prüft, ob seine Predigt dem Evangelium gemäß ist oder nicht. Von diesem Reformationsrechte der Gemeinden erwartete Zwingli für den Fortgang der Reformation das Beste. Mit Recht war er überzeugt, daß wenn man den Gemeinden nur freien Spielraum ließe, dieselben sich fast insgesammt auf Seite des Evangeliums stellen würden. Die Geistlichkeit hatte überall die freie Bewegung, das selbstständige religiöse und sittliche Urtheil in den Gemeinden, unterdrückt; und daher kam die Religionsspaltung in der Schweiz. Zwingli betrachtete dieselbe fast ausschließlich als ein Machwerk des Pfaffenthums. Dagegen räumte er den Gemeinden kein Recht ein, Majoritätsbeschlüsse über Lehrsätze zu fassen; der reinen Lehre hatte vielmehr die Gemeinde sich zu unterwerfen.

Dessenungeachtet that auch Zwingli nichts, um die Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinden in Zürich praktisch zu verwirklichen *). Er hielt zwar noch längere Zeit, so auch in seiner Schrift vom „predigamt" (1525), an dem Grundsatze der gemeindlichen Selbstständigkeit fest, aber er scheute sich immer mehr vor dessen Durchführung. So forderte er für den Fall, daß ein Wiedertäufer in einer Gemeinde als Prediger auftreten wollte, nicht bloß Stimmenmehrheit, sondern Stimmeneinheit als Bedingung seiner Zulassung **). Ohne Zweifel hatte das stürmische und verwegene Vorgehen der Täufer seine ursprünglichen Ueberzeugungen von dem Bedürfnisse freier Kirchengemeinden etwas erschüttert. Mit großer Schärfe spricht er sich gegen die immer häufiger vorkommende Unsitte, daß unberufene Wanderprediger in bereits geordnete Gemeinden eindrangen, aus. Es muß in der Kirche Alles ordnungsmäßig zugehen. Die bisherige Art der Bestellung der Geistlichen durch die Bischöfe ist „zwar Gewalt und Tyrannei" gewesen. Das richtigste und dem Vorbild der apostolischen Zeit am nächsten kommende Wahlverfahren ist, daß die Kirchengemeinde unter Mitwirkung kirchlicher Vorgesetzten ihren Pfarrer erwählt ***). Der Grundsatz des allgemeinen Priesterthums fordert

---

die gschrift uslegt. Also muß folgen, daß die gmeind die leerenden urteilt und jr recht oder unrecht leeren beschätzt, und nit die leerenden diß oder jens bewärend und der kilchen fürgebend, denn die kilch bewärt jren verstand, wo er gerecht ist, und mögend die leerenden der ufloseren verstand nit fahen noch zwingen.

*) Ebend., 16.

**) Ebend., 309.

***) A. a. O., 332: Darum so ist der wal halb kein göttlichers, weder daß die ganz gmeind mit rat etlicher frommen wol verständigen bischofen oder christen einen

wenigstens die Mitwirkung der Gemeinde bei der Pfarrwahl. Alle Christen sind der Idee nach Priester; alle zu „Pfaffen geweiht" *). Die Ordination ist darum werthlos, wegen ihres Mangels kann keinem Christen das Predigen verwehrt werden. Allein kein Prediger soll sich einer Gemeinde unberufen aufdringen; Zustände der Verwirrung und Spaltung dürfen in den Gemeinden nicht aufkommen; dieselben sollen ihre Pfarrer ordentlich wählen **).

Daß Zwingli ursprünglich den Kirchengemeinden eine freie und selbstständige Stellung gewähren wollte, ist diesen seinen Ansichten zufolge unbestreitbar. Das Schwergewicht der Kirchengewalt ruht hiernach lediglich in der Kirchengemeinde; sie hat die Lehrart ihres Pfarrers zu beurtheilen, ihn zu erwählen, ihre Gottesdiensteinrichtung zu ordnen, die Verwaltung des Kirchenvermögens zu besorgen, die kirchliche Zucht aufrecht zu erhalten, den Bann auszuüben. Dieselben Ueberzeugungen vertraten auch die Zwingli am meisten verwandten schweizerischen Reformatoren Oecolampad ***) und P. Martyr †). Aber diese Ueberzeugungen gelangten nicht zur praktischen Ausführung. Vor Allem scheiterte die Kirchenzucht in den zwinglischen Kirchengemeinden. Unter den damaligen Verhältnissen hätte dieselbe auch nur mit Hülfe der weltlichen Gewalt durchgesetzt werden können; und Zwingli selbst hat den Zürcher Rath von ihrer Einführung zurückgehalten ††). Oecolampad wünschte sie durchzusetzen †††), allein er drang in Basel damit nicht durch. Die Organisation der Gemeinden überhaupt blieb liegen. Der Grund hievon lag nicht in einem Mangel an sittlichem Ernste, sondern theils in dem Widerstande des Volksgeistes gegen Alles, was nach geistlicher Tyrannei schmeckte, theils in

---

pfarrer auskiesend. Vgl. II., 2, 309.: Den prediger soll die kilchhöre erwälen, darin er predigen wirt; dann diese wirt über sin leer urteilen, sust nieman.

*) A. a. O., 335: Es ist war, wir sind alle gewycht zu der pfaffheit, die im nüwen testament opfret.

**) A. a. O., 305: Nun möchte aber üch sölichs . . . gar bald widerfaren von denen, die one alle erloubniß der kilchhörinen, in die sy kummend, us eigner bewegnuß anhebend ze predigen und ze widertoufen, denn das ein zu verwirrung der warheit dienet, das ander zu ufrüren.

***) Herzog, Leben Oecolampads, II., 294, und Zwinglis Werke VIII., 510.

†) Loci comm., 410 ff.

††) II., 2, 35? ff.

†††) VIII., 510 schreibt er an Zwingli: Non dixit Christus: si non audierit die Magistratui, sed Ecclesiae.

den zwinglischen Anschauungen von den Aufgaben des Staatslebens überhaupt. Vom politischen Standpunkte Zwinglis aus erwies sich die Unterscheidung zwischen Staats- und Kirchengewalt im öffentlichen Leben als unvollziehbar; nachdem einmal die weltliche Obrigkeit die Berathung und Entscheidung der kirchlichen Angelegenheiten in ihre Hand genommen hatte, gab es für selbstständige Kirchengemeinden keine Stelle im Gemeinwesen mehr. Die kirchliche Zucht, die natürlichste Selbstbethätigung des kirchlichen Gemeindelebens, nahm bald den bürgerlichen Strafcharakter an; sie verlor auf diesem Wege die religiöse Weihe wie die sittliche Wirkung *). Sie gieng in die moderne Polizeistrafgesetzgebung über.

---

§ 132.

Die Unselbstständigkeit der Gemeinde bei Calvin.

Erscheint Zwingli in seinen Anschauungen von der Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinde wenigstens grundsätzlich als weitherzig, und ist er in der Theorie dem Gewissensgrundsatze treu geblieben: so kann ein Gleiches Calvin nicht nachgerühmt werden. Dieser geht in seinem Verhältnisse zum Gemeindeprinzip hinter Luther und Zwingli zurück; er giebt auch den geistlichen Standescharakter nicht auf. Die Unterscheidung zwischen „weltlich“ und „geistlich“, die von Luther und Zwingli verworfen wird, hat für ihn kein geringes Gewicht. Er zeigt sich hierin bereits als Restaurationstheologe. Nach seiner Ansicht giebt es zwei Gewalten, die geistliche und die weltliche, und darum auch zwei Stände, den Klerus und das Volk **). Beide stehen unter der Autorität des Disciplinargesetzes. Freie selbstständige Gemeinden giebt es nicht; denn die Gemeinden sind unmündig. Der „Klerus“, d. h. die Pfarrer und die Kirchenältesten, sind die über die Gemeinden zur Erhaltung der reinen Lehre und des ordnungsgemäßen Lebens gesetzten Vormünder und Wächter. Jedes Gemeindeglied ist ihrer besondern Aufsicht und Leitung in Lehre und Leben an-

*) Vgl. Heß, Lebensgeschichte H. Bullingers, II., 101.

**) Inst. IV., 12, 1: Dividamus Ecclesiam in duos ordines praecipuos: clerum scilicet et plebem.

vertraut *). Ein aus ihrer Mitte bestelltes Collegium hat die oberste Entscheidung und kündigt den im Ungehorsame Beharrenden die kirchliche Gemeinschaft auf. Die Gemeinde hat, als solche, in der Gesammtheit ihrer Mitglieder keine kirchlichen Befugnisse auszuüben. Der aristokratische Geist der politischen Genfer Verfassung herrscht auch in der Kirchenverfassung Calvins: ihm graut vor den „turbulenten" Köpfen, die sich unberufen zum Lehren und Regieren vordrängen; je besorgter er für Herstellung einer starken Kirchenregierung ist, um so angelegentlicher liegt ihm möglichste Beschränkung der Gemeinderechte am Herzen **). Die Frage, von wem die Diener der Kirche gewählt werden sollen, beantwortet er zunächst mit der Bemerkung, daß eine gute Wahl durch die kirchliche Disciplinarordnung bedingt sei ***). Er äußert zwar die Absicht, den Rechten und Freiheiten der Gemeinden nicht zu nahe treten zu wollen; allein er verwirft die Gemeindewahlen; nach angeblich apostolischem Vorbilde (Apostg. 14, 23) sollen nur Wenige und Hochgestellte die kirchlichen Wahlen vornehmen; der Gemeinde soll nur das Recht der Zustimmung oder Ablehnung, ein negatives Votum, zustehen. Der Vorschlag zur Pfarrbesetzung soll von den Pastoren an die Gemeinde gebracht werden: also eine Art von Selbstergänzung der Pfarrer. Der Gemeinde verblieb demzufolge nichts als das Recht eines entweder unausführbaren oder voraussichtlich erfolglosen Protestes †). Gleichwohl deutet das Recusationsrecht, welches Calvin den Gemeinden einräumt, auf einen letzten Rest von grundsätzlicher Anerkennung gemeindlicher Selbstständigkeit hin. Calvin geht wenigstens von der Voraussetzung aus, daß keiner Gemeinde von den höhern Kirchenbehörden gegen ihren Willen ein Pfarrer aufgedrungen werden dürfe, daß jede Gemeinde berechtigt sei, als Geistlichen den Mann ihres Vertrauens zu fordern.

*) A. a. O., 2: Praesertim in hoc advigilent Pastores ac Presbyteri, quorum partes sunt non modo concionari ad populum, sed per singulos domos monere et exhortari . . .

**) A. a. O., 3, 16.

***) A. a. O., 3, 14: Ut Ecclesiastica disciplina in designandis per homines ministris conservaretur.

†) A. a. O., 15. Opera IX., 2, 487: Ut Pastorum judicio electus et gregi oblatus ipso consentiente approbetur. A. a. O., 142: Qui tacitis omnium suffragiis probantur (Pastores) nos communes damus Deo et Ecclesiae. Die Aeltesten wurden mit jährlicher Ereurungswahl aus dem kleinen und großen Rathe bestellt. Antequam ab electione sua sedeant, eorum nomina publice eduntur, ut, si quis eos indignos cognoverit, mature denunciet.

Allein was den Gemeinden im Grundsatze zugestanden war, hatte in Wirklichkeit für sie kaum irgend einen Werth. Das Recht der Recusation hat sich überall, wo es aufgestellt ward, als ein bloßes Scheinrecht erwiesen. Wo einmal von der höhern Behörde ein Pfarrer präsentirt ist, da ist der Protest gegen denselben nur unter ganz außerordentlichen Umständen von der Gemeinde durchzusetzen, und die Schmach, welche auf den Betroffenen fällt, ist so groß, daß von Seiten seiner Beschützer aus Rücksichten der Ehre, von seiner Seite aus Gründen der Selbsterhaltung, Alles aufgeboten werden wird, um sie von ihm abzuwenden.

Gerade in einem Punkte aber, bei welchem zu erwarten gewesen wäre, daß Calvin die Selbstständigkeit der Gemeinden am meisten achten werde, hat er sie am wenigsten berücksichtigt, in den Angelegenheiten der Kirchenzucht. Hier hat er mit der Gemeinde-Bevormundung bittern Ernst gemacht. Die aus Predigern und Aeltesten zusammengesetzten Consistorien übten die Zucht ohne alle weitere Mitwirkung der Gemeinde aus, was um so drückender war, als das Disciplinargericht nicht aus unmittelbaren Gemeindewahlen hervorgieng. Die Gemeindeglieder hatten sich den Disciplinarentscheidungen unbedingt zu unterwerfen, und ein gewisser Trost für diese Unselbstständigkeit konnte höchstens darin gefunden werden, daß die „Kleriker" unter einem noch strengeren Disciplinargesetze standen als das „Volk der Laien"*).

Die abhängige Stellung, welche Calvin den Gemeinden zuwies, erklärt sich am natürlichsten aus seiner Anschauung von dem Wesen der Kirche überhaupt. Da er die letztere vorzugsweise als eine Gesetzesanstalt betrachtete, welche von oben herab regiert werden mußte, so konnte er der Gemeinde unmöglich freie Bewegung gestatten; es war der Trieb für Erhaltung seiner unfreien kirchlichen Institutionen, welcher ihn veranlaßte, die Gemeindethätigkeit möglichst zu beschränken.

---

§ 133.

Die Gemeindeverfassung in den lutherischen Kirchenordnungen.

In den ältesten Bekenntnißschriften der deutsch-protestantischen Kirche ist der Befugnisse der Gemeinden nur beiläufig gedacht. Die

---

*) A. a. O., 12, 22: Et sane ita decet ut humaniore et laxiore, ut ita loquar, disciplina plebs regatur: clerici inter se acriores exerceant censuras, minusque longe sibi quam aliis indulgeant.

„Augsburger Confession“ setzt die Aufrechterhaltung der herkömmlichen bischöflichen Institution und geistlichen Jurisdiktion voraus; nicht sowohl reformirte Gemeinden, als reformirte Bischöfe hat sie im Auge. Die Ueberzeugung Luthers, daß die Kirchengewalt in der Gemeinde ruhe, hat keinen Eingang in die „Augsburger Confession“ gefunden. Umgekehrt führt sie den ursprünglichen Rechtstitel der geistlichen Gewalt auf einen unmittelbaren göttlichen Auftrag zurück *). Allerdings erscheint nun aber in der Confession der Kreis der bischöflichen Befugnisse negativ durch die Gemeinde beschränkt. Der Gemeinde steht ein Recht der Einsprache, und unter Umständen der Gehorsamsverweigerung zu. Wenn die Bischöfe fordern, was der evangelischen Lehre zuwiderläuft, so sind die Gemeinden ihnen keinen Gehorsam schuldig **). Außerdem wird zwischen der Vollmacht, welche die Bischöfe den Gemeinden gegenüber aus menschlichem, und derjenigen, welche sie aus göttlichem Rechte besitzen, ein Unterschied gemacht. Aus Gewissensgründen können sie nur in letzterm Falle von den Gemeinden Gehorsam fordern. Wenn die Bischöfe bei ceremoniellen und rituellen Anordnungen und Verfügungen unbedingte Unterwerfung von den Gemeinden verlangen, so sind diese befugt, gegen solche Gewissensverstrickung sich zu wehren und zu verwahren ***). Es wird überdies noch der Grundsatz aufgestellt, daß den Bischöfen kein Regiment über die Gemeinden zusteht, daß sie über dieselben nicht herrschen sollen †). Freilich wird ihnen für den Fall, daß sie sich entschließen sollten, ihr Hirtenamt im Geiste des Evangeliums zu führen, die Aufrechterhaltung ihrer sonstigen bevorzugten Stellung zugestanden ††).

Nirgends tritt die Unfolgerichtigkeit der Bestimmungen der „Augsburger Confession“ augenscheinlicher hervor, als in letzterem Punkte.

---

*) II., 7: Hic necessario et de jure divino debent eis (episcopis) Ecclesiae praestare obedientiam juxta illud (Luc. 10): qui vos audit, me audit.

**) Verum cum aliquid contra Evangelium docent aut statuunt, tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet (Matth. 7; Gal. 1; 2 Cor. 13, 8 f.).

***) Necesse est enim in Ecclesiis retineri doctrinam de libertate Christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad justificationem.

†) Petrus (1 P. 5) vetat, Episcopos dominari et Ecclesiis imperare.

††) Non petunt Ecclesiae, ut Episcopi honoris sui jactura sarciant concordiam.

Das Recht der Gemeinde wird, bis auf einen Rest von Protest-Befugniß bei eintretendem offenem Abfall zum Katholizismus von Seiten der Bischöfe, in dieser Urkunde aufgegeben, weil man durch solche Zugeständnisse die Verständigung mit der katholischen Hierarchie zu ermöglichen hoffte. Diese Verständigung ist Jahre hindurch ein Lieblingsgedanke Melanchthons geblieben.

Daß die „Apologie" den Fortbestand der katholischen Episcopalverfassung ebenfalls voraussetzt und daher von einer auf dem Grunde der Gemeinde ruhenden Kirchenverfassung nichts wissen will, versteht sich hiernach von selbst. Sie glaubt den Gemeinden das äußerste Zugeständniß gemacht zu haben, wenn sie den Bischöfen keine „tyrannische Gewalt" einräumt, sondern von denselben fordert, daß sie nach Anleitung der Gesetze, also kirchlich constitutionell, die Kirche regieren *). Unter dem Auftrage, in dessen Gemäßheit die Bischöfe ihr Amt zu verwalten haben, versteht die „Apologie" nicht den Auftrag der Gemeinde, sondern den Auftrag Christi, das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu verwalten. In keiner Weise sind mithin die Bischöfe durch ein Grundrecht der Gemeinde, sie sind lediglich durch das Wort Gottes beschränkt, dessen gültige Auslegung nur ihnen, im Widerspruch mit Luthers ausdrücklichen Behauptungen, zustehen soll.

Im Traktate „von der Papstgewalt" finden sich die Gemeinderechte zum ersten Male in einer öffentlichen protestantischen Bekenntnißschrift anerkannt. Der Gemeinde wird das unveräußerliche Recht zugeschrieben, ihre Diener zu berufen, zu erwählen, zu ordiniren, und keine menschliche Gewalt soll ihr dasselbe entreißen. Es wird sogar der Vollzug der Pfarrwahl von Seiten der Gemeinde als ein Merkmal ihres apostolischen Charakters betrachtet; in dringenden Fällen kann auch jeder Laie die Amtsverrichtungen eines Geistlichen übernehmen. Der Traktat stellt sich mithin völlig auf die Grundlagen des allgemeinen Priesterthums und der alt-apostolischen Kirche **). Die

---

*) XIV., 14: Neque vero habent potestatem tyrannicam, hoc est sine certa lege, neque regiam, hoc est supra legem, sed habent certum mandatum . . . juxta quod exercere suam jurisdictionem debent.

**) Tractatus de potestate et primatu Papae, 66 ff.: Necesse est Ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi Ministros. Et hoc jus est donum proprie datum Ecclesiae, quod nulla humana auctoritas Ecclesiae eripere potest . . . Ubi est igitur vera Ecclesia, ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi Ministros, sicut in casu necessitatis absolvit etiam Laicus et fit Minister ac Pastor alterius . . . Nam olim populus eligebat Pastores et Episcopos.

Differenz zwischen der „Augsburger Confession" und dem Traktate hinsichtlich der Stellung, welche der Gemeinde eingeräumt wird, ist auffallend. Sie findet zum Theil ihre Erklärung darin, daß die Hoffnung auf eine baldige Verständigung mit der katholischen Partei, die zur Zeit der Uebergabe der „Augsburger Confession" noch überwog, sieben Jahre später bereits in den Hintergrund getreten war. Die ältesten Bekenntnißschriften wagen es noch nicht, mit der katholischen Hierarchie, welche für die Herstellung der gemeindlichen Freiheit und Selbstständigkeit ein unbedingtes Hinderniß ist, zu brechen. Zur Zeit der schmalkaldischen Artikel war dieser Bruch thatsächlich eigentlich schon vollendet.

Unterdessen hatte es gleichwohl an sehr achtungswerthen Versuchen zur Verwirklichung der Idee des allgemeinen Priesterthums auf den Grundlagen eines freieren, tüchtig organisirten Gemeindelebens lutherischerseits nicht ganz gefehlt. Schon frühe war in der kursächsischen Stadt Leisnig der Versuch einer Gemeindeverfassung mit Hülfe der Aufstellung einer sogenannten „Kastenordnung" gemacht worden. Der leitende Gedanke dabei war Organisation der Gemeinde auf der Grundlage gemeinsamer christlicher Liebesthätigkeit. Die dogmatischen Gesichtspunkte traten hier völlig zurück, die sittlichen waren allein bestimmend. Es wurde eine Kirchengemeindeversammlung aus allen unbescholtenen evangelischen Familienvätern gebildet. Dieser war zunächst die Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens (Kastens), dann die Sorge für Aufrechterhaltung christlicher Sitte und Zucht, die Berufung und Wahl der Pfarrer u. s. w. übertragen *). Alljährlich sollte sie „auf dem Rathhause" ihre Vorsteher aus ihrer Mitte selbst erneuern **). Allsonntäglich sollte die Vorsteherschaft zu gemeinsamen Berathungen zusammentreten; bei Beschlüssen entschied die Stimmenmehrheit; die Kirchengemeindeversammlung selbst sollte jährlich wenigstens dreimal zur Anhörung der Berichterstattung und Abnahme der Kirchenrechnungen einberufen werden.

*) Bei Richter, ev. Kirchenordnungen, I., 10 f. Die regierende Versammlung heißt: „eine gantze eingepfarrte versammlunge", oder auch eine „gemeyne eingepfarrte versammlunge."

**) A. a. O., 11: Das alle jare jerlich . . . eine gemeine eingepfarrte versammlunge uffem radthauße alhier erscheynen wollen und sollen, aldaselbst durch die gnade gottis yne warem christlichem glauben eintrechtigklichen zehen furmunden oder furstehr zu dem gemeinen kasten außm gantzen hauffen ane unterschied die tuglichsten erwelen . . nämlich: 2 ehrbare Männer, 2 Rathsherren, 3 Bürger aus der Stadt, 3 Bauern.

Jedes selbstständige Gemeindeglied sollte einen Jahresbeitrag in den gemeinen Kasten legen *). Ein jeder verpflichtete sich damit zur thätigen Mitwirkung und Mithülfe, wo das Bedürfniß sie in der Gemeinde erheischte. Nicht nur sollten Pfarr- und Lehrerbesoldungen aus dem allgemeinen Kirchenfonds geschöpft, sondern auch für Erziehung der Waisen, für Unterstützung talentvoller Jünglinge, „welche zu der schule woll geschickt und begreifflich der fryen künste und schriffte sein wurden", sollte weitherzig gesorgt, arbeitsunfähigen Dürftigen und Kranken sollte aus diesen Mitteln milde Handreichung gewährt werden. Noch im Jahr 1523 war Luther voll glühenden Eifers für das Zustandekommen einer solchen Gemeindeorganisation; er selbst sorgte für die Verbreitung des leisniger Entwurfes durch den Druck, „ob Gott seinen gnädigen Segen dazu geben wollt', daß sie ein gemein Exempel wurde, dem auch viel andere Gemeinen nachfolgeten". Daß der Teufel die Ausführung verhindern werde, war seine größte Sorge. „Der leidige Satan werde dagegen nicht ruhen noch feiern" **). Und in der That scheint der Entwurf niemals ins Leben getreten zu sein ***).

In der Ausführung der reformatorischen Ideen vom allgemeinen Priesterthum erfolgte überhaupt seit den täuferischen Bewegungen eine Stockung. Auch in diesem Falle ward die Furcht vor Uebertreibung zum Hebel der Reaktion. In den späteren „Kastenordnungen" bestellt der bürgerliche Rath die Vorsteherschaft. Die kirchlichen Gemeinderechte erscheinen als beseitigt. Den kräftigsten und folgerichtigsten Versuch zur Herstellung der Selbstständigkeit und Freiheit der Gemeinden nach reformatorischen Grundsätzen machte unstreitig Franz Lambert von Avignon in seiner „reformatio Ecclesiarum Hassiae". Daß dieser an der Ungunst der Zeitverhältnisse und Luthers Angst vor „Schwarmgeisterei" scheiterte, ist tief zu bedauern. Noch jetzt ist

*) A. a. O., 14: Das ein jeder Erbarmann, burger und bawer yn dem kirchspiell wonhafftig, nachdem er hat und vermag, fur sich sein weib und kinder, jerlichen ein gelt zulegen solle. In so fern heißt die Versammlung auch „brüderliche vereinigunge."

**) DeWette II., 382 (an die Gemeinde zu Leisnig).

***) Aus dem Schreiben Luthers an Spalatin vom 24. Nov. 1524 (I., 567) geht das nicht gerade hervor, wie Richter a. a. O. folgert. Jenes Schreiben beweist nur, daß die Leisniger ihre Pfarrer nicht ordentlich bezahlten. Bonus vir graviter queritur, cur Princeps ibi cesset? Daß sich die letztern Worte auf die noch nicht erfolgte Bestätigung des Kastenentwurfes beziehen, ist doch sehr zweifelhaft.

†) Vgl. dessen Schreiben an den Kurfürsten, Röhr, Krit. Predigerbibliothek 1832, 362 f.

er in hohem Grade beachtenswerth. Lambert hatte den kühnen Gedanken einer durchgreifenden Neubildung der protestantischen Kirche auf den Grundlagen der Gemeinde gefaßt; er wünschte eine organische Constituirung der Kirche auf ihrem eigenen Lebensboden, ebenso von unten herauf aus dem Prinzip des allgemeinen Priesterthums, wie das römisch-katholische Kirchenthum von oben herab aus dem Prinzip des Sonderpriesterthums sich erbaut und gestaltet hatte. Die Gemeinde sollte sich durch die regelmäßig einzuberufende Gemeindeversammlung selbst regieren. Doch wollte Lambert die Regierungsbefugnisse nur einer solchen Gemeinde übertragen, welche heilige Zucht in ihrer Mitte übte. Als die erste und wichtigste Gemeindeobliegenheit galt ihm daher die Aufrechterhaltung christlicher Sitte und Zucht. Außerdem hatte die Gemeinde Pfarrer, Aelteste und Diakone zu wählen, alle kirchlichen Angelegenheiten zu berathen und darüber Beschlüsse zu fassen *). Die Kirchengemeindeversammlung, deren Berathungen öffentlich waren (auch Frauen durften zuhören), war aus allen selbstständigen Gemeindegliedern gebildet, welche nicht durch Gemeindebeschluß von der Theilnahme an der Ausübung der Gemeinderechte ausgeschlossen waren **). Die letztere Theilnahme war noch insbesondere durch die persönliche Verpflichtung auf das Gemeindestatut bedingt, welches die religiös-sittlichen Vorschriften, denen jedes Gemeindeglied nachzuleben hatte, in sich begriff. Die Verpflichteten wurden in das offizielle Mitgliederverzeichniß eingetragen ***). Die Aufnahme jedes neuen Mitglie-

---

*) Bei Richter, a. a. O., I., 61: Ecclesia autem Dei congregatio fidelium est, fideles sunt aliquando congregandi, ut eis dicatur fratris impii rebellio et contemtus . . . quod et fieri debet aliis causis, nempe ut de Pastoris sui voce judicent, eligantque sibi Episcopos et Diaconos . . . et si quae alia a tota Ecclesia sunt juxta Dei verbum definienda. Ordinamus idcirco, ut in quavis parochia . . . singulis diebus Dominicis . . . fiat conventus fidelium in congruo loco, ad quem, quotquot ex viris negotio Christi favent et in sanctorum numero habentur, conveniant, ut cum Episcopo de universis, quae in Ecclesia tractanda occurrerunt, definiant ex verbo Domini.

**) Unter die Auszuschließenden werden gerechnet scortatores, ebrii, adulteri, raptores, maledici, aut alias criminosi, aut qui aliam doctrinam adserunt quam purissimum Dei verbum.

***) A. a. O., 62: Interrogentur sigillatim ab Epicsopo, si volunt praedictis legibus subditi esse et juxta Dei verbum excommunicari, quando causa esset, tum, quotquot acquieverint, conscribantur. —

des, wie der Ausschluß eines bereits aufgenommenen, sollte durch die Gemeindeversammlung selbst geschehen *).

Die Ausführung eines Gedankens, den Calvin später von einem streng gesetzlichen Standpunkte aus wieder aufnahm, ist hier vom evangelisch freien Standpunkte aus versucht. Lambert wollte eine heilige Gemeinde mit apostolischen Zuchteinrichtungen gründen. Allerdings hat auch er seine Gemeindeordnung von unfreien Elementen nicht ganz rein gehalten. Er forderte eine so strenge Scheidung zwischen Reinen und Unreinen, daß die Reinen mit den notorisch Unreinen jede Gemeinschaft selbst des äußern Verkehrs abzubrechen verpflichtet waren. Bei Gastmählern und Hochzeiten sollten die Reinen nicht neben die Unreinen sitzen, kein Geschäfsverkehr sollte zwischen beiden Theilen stattfinden; starb ein Gemeindeglied im Kirchenbann, so sollte der Leichnam nicht auf der gemeinsamen Begräbnißstätte ruhen. Jeder Uebertreter dieser Vorschriften verfiel selbst dem Banne **). Den Vorsitz in der Gemeindeversammlung hatte der Pfarrer, in Verhinderung ein Kirchenältester; Jedermann sollte während der Berathung befugt sein, seine Meinung frei, jedoch in würdigem Tone, zu äußern. Für die Armen und Kranken hatte die Gemeinde zu sorgen, so weit dieselben sich nicht selber helfen konnten. Weder Bettel noch Müssiggang war geduldet ***); die Gemeinde sollte, so weit thunlich, jedem Arbeitsbedürftigen zur Arbeit helfen †).

Ein letzter, aus der Tiefe der protestantischen Ueberzeugungen hervorgegangener, Versuch mit dem Grundsatze des allgemeinen Priesterthums, d. h. der Freiheit und Selbstständigkeit des Gemeindegewissens, vollen Ernst zu machen. Es war zu spät. Der luthe-

---

Qui vero acquiescere noluerint, exeant, et pro Ethnicis ac his, qui foris sunt, habeantur, in fratrum vero numero minime supputentur.

*) Non enim solius est Episcopi, sed totius Ecclesiae excommunicare et absolvere quenquam.

**) A. a. O., 63: Ut nemo cum excommunicatis habeat consuetudinem, quod sic intelligimus, ut nemo cum eis manducet, aut bibat, aut cum eis veniat ad convivia, aut nuptias, aut aliquid negotietur, nisi sit quod maxime urgeat, ut audire verbum Dei. Nullus excommunicatus in sua pertinacia moriens in fidelium sepulcris condiatur.

***) A. a. O., 68: Otiosis ne cibus quidem tribuendus est . . . Ideo egenis sanis et fortibus ac laborare nolentibus nihil detur, sed, si ex Ecclesia fuerint, ad laborem cogantur, si vero alieni, emittantur, secus est si non reperiant quod laborent.

†) Advigilent Diaconi, ut, si fieri potest, habeant quod laborent.

rische Protestantismus hatte an der Befähigung der Gemeinde, sich selbst zu leiten, bereits verzweifelt. Ob der Versuch ausführbar gewesen wäre? Die Ausscheidung der notorisch Unwürdigen von den Würdigen würde nicht so große Schwierigkeiten gemacht haben; jede Gemeinde, die sich selbst regiert, muß über der öffentlichen Sitte wachen; auch sollten nur sehr grobe und anstößige Laster die Ausschließung aus der Gemeinde, und zwar durch die Gemeinde, zur Folge haben. Was am meisten in dem Entwurfe zu tadeln, ist der mit furchtbarer Strenge durchgeführte Bann, die Unterbrechung selbst des gewöhnlichen Geschäftsverkehrs zwischen Gemeindegliedern und Gebannten. Hier ragt in die sonst fast durchgängig auf evangelischen Grundlagen ruhende Lambertsche Gemeindeschöpfung noch ein Stück von mittelalterlichem Katholizismus hinein.

In den späteren Kirchen- und Kastenordnungen tritt lutherischerseits die Betheiligung der Gemeinde immer mehr zurück. Man gewöhnt sich daran, „von oben" her, von Seiten der Vertreter des Staates und der Magistrate, nun auch Alles in der Kirche zu ordnen und zu maßregeln, wobei nicht zu übersehen ist, daß die Staatsbehörden als die natürlichen Vertreter der Gemeinde aufgefaßt werden. Wo das Institut der Kirchenältesten noch fortdauert, da erhält sich auch noch ein Stück des Gemeindebewußtseins, bis es unter dem Drucke der Consistorialverfassung erstirbt. Nach der „Braunschweiger Kirchenordnung" (1528) wird der Superintendent noch durch „den Rath und die Gemeinde" verordnet *), und die dem kirchlichen Armenwesen vorstehenden Diakonen werden vom Rathe und den Gemeindeverordneten ernannt **). Auch nach der „Göttinger Kirchenordnung" ist die Mitwirkung der Gemeinde in kirchlichen Beschlüssen noch nicht gänzlich beseitigt; die Kastenmeister werden von dem Prediger in Verbindung mit der ganzen Gemeinde gewählt; auch wird die Jahresrechnung in Gegenwart der Gemeindeversammlung abgelegt ***). In der „Goslar'schen Kirchenordnung" erscheint neben den Gemeindevorgesetzten ebenfalls noch die Gemeinde selbst †). Nach der „Ulmer Kirchenordnung" kann Niemand Pfarrer werden, der nicht vom Rathe,

---

*) Bei Richter, I., 109.

**) A. a. O., 117.

***) A. a. O., 144.

†) A. a. O., 154: „Wir Burgermester, Rathmänne, Gilden und Gemeine bekennen öffentlich u. s. w."

den vereideten Examinatoren und den Kirchspielpflegern tauglich erfunden worden ist*): die Kirchenvisitation wird durch einige vom Rathe mitbesorgt, und zur Wiederaufrichtung des Banns werden zwei aus den Predigern und zwei aus der Gemeinde als Diener christlicher Zucht verordnet**). In den Artikeln des Visitationsconvents zu Schwabach (1528) wurde die Pfarrwahl, die Disciplinarverwaltung und die Besorgung des Armenwesens zu den unveräußerlichen Gemeindebefugnissen gezählt***). Die „Wittenberger Kirchenordnung" (1533) setzt fest, daß vier Männer aus der Gemeinde Kastenvorsteher sein sollen; sie wurden jedoch vom Rath und Pfarrer ernannt****). In der Regel gehen die ursprünglichen Gemeindebefugnisse an die bürgerlichen Magistrate, die Bürgermeister und Räthe über; das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Gemeinde, wie zwischen der kirchlichen und der bürgerlichen Zucht, geht immer mehr verloren. Nach der „Straßburger Kirchenordnung" wacht der Rath über der Erhaltung der reinen Lehre†). Bei der Wahl des Pfarrers wirkt die Gemeinde durch zwölf aus der Gemeinde ernannte „gotsförchtige menner" mit††). Die „Württembergische Kastenordnung" sichert der Gemeinde noch die freie Wahl der Hälfte der Armenpfleger†††). Während die „Hannover'sche Kirchenordnung" die Verwaltung der Kirchenzucht schon ausschließlich in die Hand der „Prediger" legt††††), sollen nach der „Hessischen Kirchenzuchtordnung" die Kirchenältesten, denen die Besorgung der kirchlichen Disciplin übertragen ist, und die Diener am Wort theils vom Rathe, theils von der Gemeinde gewählt werden, ja auch den Kirchenältesten ist zur Pflicht gemacht, daß „Jung und Alt in christlichem Glauben und Leben zeitig und genugsam gelehrt, er- und angehalten werden". Prediger und Aelteste werden hier immer in Verbindung mit einander genannt; das Zusammenwirken der Aeltesten

*) A. a. O., 157.

**) A. a. O., 158.

***) Bei Richter, a, a. O., 176.

****) A. a. O., 224 f.

†) A. a. O., 232: Unnd one eins Ersamen Rahts zulassung soll niemand überahl der leere Christi, so alhie dafür erkennet, und zu treiben geordnet ist, etwas entgegen zu leeren gestattet werden.

††) A. a. O., 234.

†††) A. a. O., 264.

††††) A. a. O, 275.

mit den Predigern bei der Leitung der Gemeindeangelegenheiten geschieht nach der „alten Ordnung des heiligen Geistes". Wo irgend etwas Wichtiges in der Kirche zu verhandeln, da sollen die Aeltesten mit Rath und That mithelfen *). Auch soll das Aufsichtsrecht der Kirchenältesten sich nicht nur auf die Gemeinde, sondern ebenfalls auf die Prediger erstrecken **).

Daß mit der Einführung der Konsistorialverfassung die Rechte und Befugnisse der Gemeinde lutherischerseits gänzlich verschwanden, lag in der Natur der Sache ***). Die Unterdrückung des selbstständigen Gemeindelebens war jedoch lutherischerseits nicht nur eine Folge späterer Verfassungseinrichtungen, sondern auch das nothwendige Ergebniß des Umschwunges, der seit dem Sakramentsstreite das Lutherthum wieder dem Katholizismus genähert hatte. Seitdem die Erhaltung der reinen Lehre als die höchste Obliegenheit des Protestantismus betrachtet wurde, konnte unmöglich die freie Entwicklung und Kräftigung des Gemeindelebens und dessen sittlicher und socialer Ausbau als eine nothwendige Aufgabe des Protestantismus erscheinen. Die Gemeindeglieder wurden als Bevormundete, vorzugsweise als Objekte der reinen Lehre betrachtet, welche ihnen nur von solchen beigebracht werden konnte, die durch besondere Studien sich dieses Kleinod angeeignet hatten. Die Theologenherrschaft in der lutherischen Kirche hatte ihre natürliche Stütze an der Ueberschätzung der äußerlichen Lehrproduktion und der Zurückstellung des innerlichen Glaubenslebens.

*) A. a. O., 290: Und wo die Christliche leer gegen jemands zu vertedingen, oder irrigen leut zu berichten, aber etwas anders wichtigs von wegen der Kirchen zu handeln, fürfallen würd, so sollen alweg die Eltesten darbey sein, und jren getrewen radt und hülff dazu, nach jrem besten vermügen, beweisen, damit alles in der kirchen desto ördentlicher v.rtrawter, und zu mehrer besserung verrichtet werd.

**) Welche Eltesten für allem eyn besonder und vleissig ufffehen auff die prediger haben sollen, damit dieselbigen jres Ampts recht auswarten in leer und leben, und wo sie das thun, sie für dem falschen verleumbden tre:vlich vertedingen, wo aber deßs bey ihnen mangel erfunden würd, das sie daran sein, damit solchs durch sie, oder die öberkeyt gebessert werde.

***) Sie verschwanden freilich hie und da schon vorher. Die Stadt Ulm (vgl. Keim, die Reformation der Reichsstadt Ulm, 311 ff.) mußte 1535 beim Uebertritt zum Lutherthum ihre freien Gemeindeeinrichtungen aufgeben.

§ 134.

Die Gemeindeverfassung in den reformirten Kirchenordnungen.

Auch die reformirten Bekenntnißschriften sprechen sich über das Recht der Gemeinde auf Selbstständigkeit und freie Bewegung nicht näher aus. Die zweite „helvetische Confession" anerkennt das Recht der Gemeinde auf die Pfarrwahl*). Die Ordination ist darin den Kirchenältesten übertragen, eine gemäßigte, von tyrannischem Vorgehen sich frei haltende, Verwaltung der Kirchenzucht wird den Kirchenältesten empfohlen**). Schon in der ersten „helvetischen Confession" war als Grundsatz ausgesprochen, daß die den Geistlichen zustehende Schlüsselgewalt in der Gemeinde ihren Ursprung nimmt***). Die Pfarrwahl ist hier ebenfalls als eine Befugniß der Gemeinde betrachtet†). Daß nach diesen Bekenntnißschriften die Ordination der Geistlichen durch Handauflegung der Kirchenältesten, d. h. der Repräsentanten der Gemeinde, vollzogen wurde, ist ein sprechendes Zeugniß dafür, daß das geistliche Amt als ein Ausfluß der Gemeindegewalt galt und daher seine Bestätigung und Weihung nur durch die Gemeindeverordneten erhalten konnte.

In den auf der Genfer Kirchenordnung ruhenden Bekenntnißschriften wird insbesondere noch hervorgehoben, daß das Kirchenregiment nach göttlicher Anordnung nicht lediglich den Geistlichen, sondern den Pfarrern in Verbindung mit den Kirchenältesten und Diakonen, d. h. den Repräsentanten der Gemeinde, zusteht††). Wenn innerhalb des zwinglischen Protestantismus das kirchliche Gemeindeleben fast

---

*) Art. 18: Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae, id est: eligantur religiose ab ecclesia, vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine justo, et absque turba, seditionibus et contentione.

**) Corripiendi sunt peccantes a senioribus et in viam reducendi, si sunt sanabiles . . .

***) Art. 17: Clavium potestas . . . vel divino Dei, vel certo et consulto ecclesiae suffragio electis tantum ad ministrandum committi debet.

†) Art. 18: Electio ministrorum . . . ecclesiae tamen suffragio et manuum presbyterorum sacerdotis impositione recte comprobatur.

††) Conf. fid. gallicana, art 29: Quant est de la vraye Eglise, nous croyons qu'elle doit estre gouvernée selon la police que nostre Seigneur Jesus a establie, c'est qu'il y ayt des pasteurs, des surveillans et diacres. Conf. belgica, art. 30: Credimus veram hanc Ecclesiam debere regi ac gubernari spirituali illa politia, quam nos Deus ipso verbo suo

ganz unentwickelt blieb, so hatte dies, wie schon oben bemerkt, seinen Grund in dem Umstande, daß in Zwinglis Anschauungen Kirche und Staat zu einer gemeinsamen höhern Ordnung der Dinge zusammenfielen. Doch erhielten die Kirchengemeinden in Zürich bei der Einführung einer neuen Eheordnung im Jahre 1526 vermittelst der sogenannten „Kirchenstillstände" gemeindliche Sittengerichte, welche über Zucht und ehrbaren Wandel der Kirchenglieder zu wachen, und einbis zweimalige Besserungsversuche anzustellen hatten. Zeigten sich diese erfolglos, dann wurde die Angelegenheit der bürgerlichen Behörde zu weiterer Entscheidung übertragen*). Von vorn herein tritt uns also hier die Verbindung der kirchlichen mit der staatlichen Strafgewalt entgegen; die Kirchengemeinde handelt so lange als ihre moralischen Zuchtmittel ausreichen; ist sie mit diesen ohne Erfolg zu Ende, so nimmt sie ihre Zuflucht zu der polizeilichen Strafunterstützung der obrigkeitlichen Gewalt. Die Staatsgewalt repräsentirt dabei die Gemeinde. In von Zeit zu Zeit zusammentretenden größeren Conferenzen „aller Pfarrer und gemeinen Kirchgenossen in Zürich" sollten auch die Gemeinden durch mehrere ehrbare Männer vertreten sein**). So war auch die Besorgung des Armenwesens nach den Bestimmungen von 1525 und 1534 in der zürcherischen Kirche zwischen den Pfarrern und „Laien" getheilt; ein Pfarrer und ein „Laie" hatten gemeinsam die Armenquartiere zu besuchen und über das Ergebniß ihrer Erkundigungen Bericht zu erstatten***). Unverkennbar ist das zwinglische Staatskirchenthum, dessen hohe Bedeutung wir noch später näher beleuchten werden, der Entwicklung eines freien und selbstständigen Gemeindelebens in den nordöstlichen Landeskirchen der Schweiz nicht günstig gewesen. Auch die Kirchenzucht konnte zu keiner selbstständigen Ausbildung gelangen, wo der weltliche Arm mit seinem Strafamt gleich nach den ersten erfolglosen Versuchen der Kirchenbehörde eingriff†). Calvins Disciplinarordnung hatte übrigens ihren Schwerpunkt ebenfalls in dem weltlichen Arm, und schreckte durch ihren Terrorismus ab. In Zürich

---

edocuit, nimirum ut sint in ea Pastores ac Ministri . . . Sint quoque Seniores et Diaconi, qui Presbyterium seu Ecclesiae Senatum constituant.

*) Wirz, historische Darstellung u. s. w. I, 147.

**) Wirz, a. a. O., 167. Mandat von Burgermeister und Rath der Stadt Zürich, 1528.

***) A. a. O., 452 f.

†) Vgl. Hottinger, helvet. Kirchengeschichte III, 527; Hundeshagen, Conflikte u. s. w., 42.

war der Staat in natürlicher Versuchung, die Kirchengemeinden ihrer Befugnisse immer mehr zu entkleiden. Die gemeindlichen Pfarrwahlen wurden durch die Bestimmungen der Prädikantenordnung vom Jahr 1532 gänzlich beseitigt und den Gemeinden dafür ein bloßes Votum negativum eingeräumt. Die Niederlage bei Kappel wirkte lähmend auf den Fortgang der reformatorischen Entwicklung; man fieng an die Freiheit zu fürchten, als ob sie — und nicht die Unentschlossenheit und Kopflosigkeit der Führer — die verlorne Schlacht verschuldet hätte. Im Hintergrunde war es allerdings insbesondere die Furcht vor Hierarchie, welche die Zürcher Staatsmänner jeder selbstständigen Organisation der Kirchengemeinden abgeneigt machte. Sie fürchteten, die freie und selbstständige Kirche möchte dem Staate aufs neue über den Kopf wachsen.

In Genf kam es erst nach Calvins glorreicher Zurückberufung am 13. Sept. 1541 zu einer kirchlichen Verfassungsordnung. In dieser sind die Befugnisse der Gemeinden auf ein Kleinstes zusammengeschrumpft. An ihre Stelle sind die obrigkeitlichen repräsentativen Gewalten, der Rath der 200, der 60 und der kleine Rath, getreten. Die Candidaten des geistlichen Ministeriums werden von der Geistlichkeit dem kleinen Rathe vorgeschlagen, von diesem aufgenommen und der Gemeinde präsentirt, die ihre stillschweigende Zustimmung dazu zu geben hatte *). Das Recht der Gemeinde wurde durch diese Wahlart so gründlich vernichtet, daß im Jahre 1560 ein Zusatzartikel zu den früheren Bestimmungen von dem Rathe der 200 beschlossen wurde, welcher der Gemeinde einige, wiewohl im Ganzen erfolglose, Zugeständnisse machte **). Die Genfer Geistlichkeit wurde

*) Bei Richter I, 342: Ordonnances ecclesiastiques de l'Eglise de Genève: Que les Ministres eslisent premièrement celui qu'on devra mettre en l'office, l'ayant faict assevoir à nostre petit conseil: après qu'on l'y presente: et s'il est trouvé digne, qu'il y soit receu et accepté: lui donnant tesmoignage pour le produire finalement au peuple en la predication afin qu'il soit receu par consentement commun de la compagnie des fidèles.

**) Es war so gegangen, que ceux qui estoyent eslenz et acceptez par la Seigneurie ont esté presentez simplement au temple, sans demander si on les apprcuvoit: et que par cela le peuple et tout le corps de l'Eglise ont esté fraudez de leur liberté. Daher wurde jetzt als remède beschlossen: quand un ministre sera esleu, que son nom soit proclamé avec avertissement, que celui qui saura à redire sur lui le vicune declarer le jour qu'il devra estre presenté. Welcher Einzelne konnte

wohl für die Obrigkeit, aber nicht für die Gemeinden in Eid und Pflicht genommen. Bei der Wahl der Kirchenältesten stand ihr gar keine Mitwirkung zu. Der kleine Rath machte unter Zuziehung der Geistlichkeit maßgebende Vorschläge an den Rath der Zweihundert, welcher das Recht der Bestätigung hatte. Die Kirchenältesten mußten aus der Mitte der obrigkeitlichen Körperschaften (2 aus dem kleinen Rathe, 4 aus dem Rathe der 60, 6 aus dem Rathe der 200) genommen werden. Es nimmt sich daher fast wie Ironie aus, wenn Calvin das ohne alle Mitwirkung der Gemeinde gebildete Consistorium als eine Vertretung der gesammten Gemeinde bezeichnet*).

Wenn Calvin gleichwohl mit den Bestimmungen der „Genfer Ordonnanzen" nicht recht zufrieden war, so lag der Grund hievon nicht in der darin vollzogenen Unterdrückung der Gemeinderechte, sondern in dem Uebergewichte, welches die Staatsbehörden in den Disciplinarbehörden sich gesichert hatten**). Auch die Genfer Staatsmänner wollten keine neue scheinprotestantische Hierarchie***). Die große Beschränkung, ja Unterdrückung der Gemeinderechte in der calvinischen Kirchenordnung stand in offenem Widerspruche mit den Grundsätzen des reformirten Protestantismus. Sie war eine Folge des unprotestantischen Bevormundungssystems der Disciplinareinrichtung. Anfänglich regte sich auch das Selbstgefühl der Gemeinden noch mehrfach. Die ersten reformirten Gemeinden, welche in Frankreich gestiftet wurden, beriefen ihre Geistlichen lediglich von sich aus, von sich aus bestellten sie auch ihre Aeltestenräthe†). In der ersten Pariser Kirchenverfassung (discipline ecclesiastique) von 1559 wurde anerkannt, daß die Kirchengewalt in der Gemeinde ruhe. Aus der Gemeinde wurden die Aeltesten und die Diakonen, als die Männer ihres Vertrauens, die Vertreter ihrer Ueberzeugungen, durch Wahl ernannt. Die Geistlichen wurden der Gemeinde durch die kirchlichen Behörden (Consistorium, Aelteste und Diakonen) in Vorschlag gebracht, und die Gemeinde war zu motivirter Annahme oder Ver-

---

eine solche Denunciation gegenüber der bereits erfolgten Wahl der Geistlichkeit und ihrer Bestätigung durch die Regierung wagen??

*) Epistolae (T. IX, 2, 77): Qui a nobis creati sunt judices quique totum corpus Ecclesiae repraesentant.

**) A. a. O., 21, klagt Calvin: Pii alii Reges constitutum ordinem tuentur sua potestate, ut decet: Ecclesiae tamen suam jurisdictionem et Sacerdotibus partes illis a Domino attributas relinquunt.

***) Calvin selbst nennt in seinen Briefen seine Kirchenzucht öfters ein Joch: jugum disciplinae, auch jugum Christi Ep. 75, 77.

†) Hist. ecclesiastique des eglises reformées etc. I. 105 f.

werfung der gemachten Vorschläge befugt. Von einer Selbstergänzung der kirchlichen Behörden ist in dieser ältesten französischen Kirchenverfassungsurkunde noch keine Rede. Diese wurde erst später, zu einer Zeit als Noth und Gefahr eine diktatorische Gewalt des Kirchenregimentes zur vorübergehenden Nothwendigkeit machten, ziemlich gewaltsam in die Verfassung hineininterpretirt*). Die Gemeinden unterwarfen sich jedoch dem Systeme der Selbstergänzung, als einem Systeme der Gemeindebevormundung, nur mit Sträuben. Hervorragende Männer, wie Johann Morelli, Peter Ramus u. A., leisteten sogar entschlossenen Widerstand und forderten volle Durchführung der gemeindlichen Freiheit und Selbstständigkeit, nicht ohne mit unterlaufende Uebertreibungen, bis sie zuletzt nicht der Macht der Gründe, sondern der Gewalt der Verfolgung weichen mußten**). Ganz verkehrt behauptete die siegende Partei, daß die h. Schrift auf ihrer Seite stehe und die Presbyterialverfassung in der von ihr ausgebildeten Form eine göttliche Institution sei. Es war das aristokratische Element, welches in der französischen Kirche — namentlich aus nicht zu verkennenden Zweckmäßigkeitsgründen — über das demokratische den Sieg errungen hatte.

Auch in Schottland bildeten sich unter dem Einflusse von Knox die Gemeinden zur Selbstständigkeit aus, und wählten frei ihre geistlichen Vorsteher, Aeltesten und Diakonen. Später schlugen die aus dem Collegium der Aeltesten und Diakonenamte Austretenden eine doppelte Anzahl von Candidaten der Gemeinde vor, welche wählte***). Auch die Pfarrwahl erhielt sich in den Gemeinden. Die Annäherung an die aristokratische Regierungsform bei der Wahl der Kirchenältesten und Diakonen war durch den Drang der Umstände und die Gefahr des Augenblicks bedingt. Weniger beeinflußt durch politische Rücksichten und augenblickliche Zweckmäßigkeitsgründe hatte Joh. a Lasko (Laski) für die nach England geflüchteten Niederländer eine

---

*) A. a. O., II, 185 ff. Weber, geschichtliche Darstellung des Calvinismus, 58 f.

**) Nach einer Mittheilung Henrys (II, 128) aus dem Genfer Archiv, 16. Sept. 1563, verlangte Morelli in einer Druckschrift „de la discipline ecclesiastique, que le peuple seul avoit le droit de juger definitivement et que s'il y avoit des consistoires, ils devoient se borner à rapporter au peuple qui seul devoit prononcer en définitive sur la doctrine et les moeurs."

***) Knox, hist. of the ref., 501 f. Die erste Einrichtung der schottischen Kirche gründet sich auf das first buik of discipline, a. a. O., 487 ff. Vgl. auch Gemberg, die schottische Nationalkirche, 188 ff.

Kirchenverfassung auf dem Grunde des Gemeindeprinzipes entworfen. Darin, daß er die Form seiner Kirchenordnung auf göttliche Autorität zurückführte, theilte er den Irrthum Calvins und Knox. Darin aber, daß er die Gemeinde als den Quellpunkt der kirchlichen Vollmachten betrachtete und die Kirchenregierung zunächst auf sie stützte, folgte er dem Zuge des ächt protestantischen Geistes, des in ihm energisch vertretenen Gemeindegewissens. Das Wahlrecht der Gemeinde ist ihm so wichtig und bedeutungsvoll, daß er mit den Bestimmungen über das Wahlverfahren in seiner Kirchenordnung den Anfang macht. Zum Wahlakte bereitet sich die Gemeinde durch Fasten und Gottesdienst vor; denn „getreue Diener werden einer Gemeinde nicht gegeben durch einige menschliche Weisheit oder Klugheit, sondern allein durch eine sonderliche Wohlthat Gottes.“ Alle kirchlichen Beamten sind Diener der Gemeinde, deren Versammlungen „ein Rath der ganzen Gemeinde zu Erhaltung der reinen Lehre des Evangelii und christlichen Straf- oder Bußzucht in der Gemeine; alle zusammen sind hüter und bewarer der ganzen Gemeine“ *). Die Wahl der Kirchenvorsteher geht in der Art vor sich, daß die Namen der Gewählten dem gesammten Dienerkollegium während des Ablaufes einer Woche schriftlich übergeben werden. Das Dienerkollegium trifft dann in gemeinsamer Verständigung aus der Gesammtheit der Gewählten eine Auswahl; der Gemeinde, welche die Wahl zuerst vorgenommen hatte, bleibt die letzte Entscheidung. Nachdem die von dem Dienerkollegium Bezeichneten der Gemeinde präsentirt sind, so zieht die Gemeinde nochmals die Würdigkeit derselben in Ueberlegung, und erst wenn keinerlei begründete Einsprache mehr von Seiten der Gemeinde erfolgt ist, findet die endgültige Bestätigung und Einführung der Gewählten ins Amt vor der versammelten Gemeinde statt **).

Im Einklange mit der freien und selbstständigen Stellung, welche der Gemeinde eingeräumt wird, steht auch die Ordnung der Kirchenzucht, wie sie hier eingerichtet ist. Die Kirchenzucht ist hier durchaus eine Befugniß der ganzen Gemeinde; ohne Zustimmung der Ge-

---

* Bei Richter, a. a. O., II, 100 f.

**) Wie der Gemeinde die höchste Entscheidung zukommt, beweist namentlich die Stelle a. a. O., 102: So denn . . etwas wider die erwelten fürgebracht wird, dardurch jr beruff mit recht in zweiffel gestellet wird, so werden dieselbigen . . so also beschuldigt sind, zu dem dienst nit zugelassen, sonder es werden mitlerweil durch die diener an jre stat gestellt diejenigen, die sie am geschicksten dazu erkennen, bis daß entlich der gemeinde in allem gnug geschehen ist.

meinde kann namentlich keine Ausschließung vorgenommen werden *). Die „Diener" stehen unter gleicher „Zucht und Vermahnung" wie diejenigen, „welche die Priester und Bischoffe der römischen Kirchen verächtlicher Weise Leyen und weltliche Menschen nennen" **). Wie sehr es von Lasko an der selbstständigen Haltung und freien Bewegung des Gemeindelebens gelegen war, zeigt sich noch insbesondere in der Anordnung der sogenannten „Prophezey". Jede Woche wenigstens einmal tritt der Prediger, und wo mehrere Prediger an einer Gemeinde arbeiten, der Predigerconvent vor die Gemeinde, um etwaige Aeußerungen aus der Mitte der Gemeinde „zur Besserung" derselben entgegenzunehmen. Die Prediger haben auf die ihnen vorgelegten Anfragen so lange Aufschlüsse zu ertheilen, „bis das endlich der Gemeine nach dem Wort Gottes gnug geschehen ist" ***). Doch war nicht jeder Gemeindegenosse befugt, die Anfragen persönlich zu stellen; um Unordnungen und Anstandswidrigkeiten zu verhüten, waren „gottsfürchtige und geschickte" Männer verordnet, welchen die Fragepunkte mündlich oder schriftlich „mit sampt den Ursachen des zweiffels und widerspruches" übergeben wurden, und welche sie dann in der Prophezei anzubringen hatten. Unter den Ursachen, mit welchen die „Kirchenordnung" diese Einrichtung begründet, wird unter Anderm angeführt, daß „den Dienern der Gemeine durch diß mittel . . alle faulheit benommen wird."

Auch die wallonische Gemeinde zu Frankfurt mußte ihre Selbstständigkeit und Freiheit zu schirmen und aufrecht zu erhalten. Die Pfarrwahl ist in ihrer Kirchenordnung der Gemeinde unverkümmert erhalten; an den Vorschlag des Dienerkollegiums ist sie nicht gebunden †). Die Kirchenältesten und Diakonen werden ebenfalls von

*) A. a. O., 111: Und diese außwerffung sol nicht geschehen durch eines oder zweien gewalt oder ansehen, auch nit durch die Authoriteet oder gewalt der Diener und Eltesten (gegen Calvin und das Genfer Presbyterialsystem), sondern allein durch die bewilligung der gantzen Gemein, welche Paulus wil, daß sie den abgeschnitten und außgeworffen Bruder beweinen soll.

**) A. a. O., 114: Denn in dem gebrauch des Kirchenbanns muß man die Diener nicht mehr denn die gantze gemeine sparen: Ja man soll größern ernst gegen dieselbigen beweisen, dieweil durch ihren fall größere ergernussen kommen.

***) A. a. O., 106.

†) Bei Richter a. a. O., II, 159: Minister totius Ecclesiae suffragiis designatur . . Ministri et Seniores cum reliquis aut praecipuis pastoribus aliarum Ecclesiarum ejus urbis . . . duos aut plures proponunt, quos ipsi idoneos censent. Nec tamen Ecclesiam cogunt ex his propositis eligere, nemini etenim jus suffragii eripitur.

der Gemeinde, auf einen nicht bindenden Vorschlag des Dienerkollegiums, gewählt. Die kirchlichen Angelegenheiten wurden in Gemeindeversammlungen verhandelt, und es war die Fürsorge getroffen, daß keinem Mitgliede die Freiheit des Wortes beschränkt werden durfte *). In der reformirten Pfalz dagegen konnte die Gemeinde niemals zu einiger Selbstständigkeit gelangen; die sogenannten Presbyterien (aus „Censoren" zusammengesetzte Sittengerichte) wurden, nach gewaltsamer Unterdrückung der gemeindliche Selbstständigkeit anstrebenden Partei, vom landesherrlichen Kirchenrath bestellt **).

Sicherlich war es ein beklagenswerthes Geschick, daß gerade in der mächtigsten deutsch-reformirten Landeskirche das Gemeindebewußtsein keinen nur einigermaßen lebendigen Ausdruck gewann, daß die Herübernahme der lutherischen Consistorialeinrichtung, welche der landesherrlichen Staatsraison schon aus politischen Gründen zusagte, alle gemeindliche Selbstständigkeit sofort lähmte.

Demnach waren die reformirten Landeskirchen ursprünglich auf das Gemeindeprinzip angelegt gewesen. Die zwinglischen verfielen jedoch der Oberherrschaft des Staates, die calvinischen dem Rigorismus einer mit Staatshülfe erzwungenen Disciplinargewalt; die Gemeindeverfassung blieb unentwickelt, und nur in den vereinzelten Gemeindeordnungen von Laskos und der Wallonen waren die Grundzüge zu einem, dem Grundsatze der Freiheit und Selbstständigkeit des durch die Reformation erlösten Gemeindegewissens wahrhaft angemessenen, kirchlichen Verfassungsorganismus niedergelegt. Gegenüber dem tiefen Schatten, der auf dem Gemeindebewußtsein lag, hatten diese vereinzelten Lichtstreifen nicht viel zu bedeuten. Zu einer Volkskirche, wie der mittelalterliche Katholizismus, wenn auch in unevangelischer Form, eine solche geschaffen, hat es die reformirte Kirchenverfassung nirgends gebracht; die Massen blieben vom christlichen Geiste undurchdrungen, Viele kehrten der Kirche allmälig den Rücken, das Evangelium blieb für die Menge wesentlich Gesetz, und der gebildetste Theil der Nation wurde der Kirche, welche sich gegen

*) Pastor toti coetui rem de qua convenerint exponit: et caeteri deinceps, si quid habent, referunt. Deinde rogantur a pastore singulorum sententiae. Ac datur opera, ut cuique fiat satis: nisi forte cum populus convenit et quispiam videtur, agere praefractius, tum ubi opus est veritati fert patrocinium autoritas adversus pervicaciam.

**) Vierordt, Geschichte der Ref. im Großh. Baden, I., 474 f.

die sittlichen und geistigen Aufgaben und Güter des nationalen Lebens immer einseitiger abschloß, im Innern stets tiefer entfremdet.

---

§ 135.

Die Stellung der Opposition zum Gemeindeprinzip.

Es bleibt uns noch übrig, einen Blick auf die Stellung der Opposition zum protestantischen Gemeindeprinzipe zu werfen. Die Literaten, Mystiker, Spekulativen in den Reihen der protestantischen Opposition hatten keine Veranlaßung, auf Organisation von christlichen Gemeinden zu dringen; aus ihrem Prinzip ergab sich hiefür auch kein Bedürfniß. Die Religion war ihnen eine lediglich innerliche Thatsache, eine Privatangelegenheit; nach ihrer eigentlichen Meinung hatte der Staat alle öffentliche Gewalt, von welcher Beschaffenheit sie sein mochte, in sich zu vereinigen. Auch mit Schwenkfeld verhält es sich nicht anders. Er zeigt nicht das geringste Interesse daran, „ob seine Christen versammelt oder zerstreuet sind"; durch äußere Dinge, Institutionen, Ceremonien ist ja die Seligkeit nicht bedingt *). Wenn er öfters wiederholt, daß „die Kirche Christi nicht an Ort und Zeit gebunden, das Reich Gottes in uns sei": so will er damit allerdings nicht jede Form äußerer Kirchlichkeit verwerfen. Er zeigt sich nur gleichgültig dagegen, und steht damit eigentlich auf dem Boden des ursprünglichen lutherischen Kirchenbegriffes. Er selbst enthielt sich für seine Person der Theilnahme am Abendmahl, ohne von seinen Gesinnungsgenossen dieselbe Enthaltung zu fordern. In Beziehung auf confessionelle Differenzen vertrat er den Grundsatz unbedingter Toleranz **). Aber eben aus diesem Grunde konnte er kein Bedürfniß zur Stiftung einer besondern Kirchengemeinschaft in sich fühlen. Er verwahrt sich gegen die Zulage, daß er „begehre, sich einen Haufen oder Anhang zu machen"; er weist „einig zum Herrn Christo und daß wir dem sollen anhangen und uns ans Haupt halten" ***). Doch senkte er die Keime eines gemeindlichen Elementes nach einer freilich exclusiven Richtung hin in den Boden der deutschen evangeli-

---

*) Werke, II., 2, 154.

**) Epistol., I, 229: Ich lasse einen Jeden seines Verstandes, Glaubens und Gewissens leben, Ihr sollet mir auch derhalben, ob Gott will, nichts desto unwerther und unlieber sein, und ob ihr gleich alle Tage (zum Nachtmahl) gienget, ja, wie ich hoffe, nur lieber und werther, wo ihr also denn immer frömmer werdet vor den Augen Gottes.

***) Epistol. II., 2, 570 f.

schen Kirche ein. Er ist ein Hauptbegründer des Conventikelwesens (Coetus Schwenkfeldianus). Daß gesinnungsverwandte fromme Menschen sich unter einander in christlicher Erkenntniß, Lehre und Leben förderten und erbauten, ohne besondere Statuten und äußere Organisation, das erschien ihm als ein Hauptbelebungsmittel des wahren Christenthums in der abgefallenen Welt. Die Bildung größerer Gemeinschaften überließ er der Zukunft; er hoffte auf eine baldige, es schärfer und strenger nehmende, Reformation.

Anders verhielt es sich mit den täuferischen Bestrebungen. Hier wollte man Gemeinden bilden, aber von einem theoretisch falschen und praktisch verwegenen Grundsatze aus. Heilige (sündlose) Gemeinden zu sammeln, lag in der Absicht der Täufer *). Wo sündlose Menschen sich vereinigen, da scheint es freilich keiner Organisation mehr zu bedürfen, da macht sich Alles von selbst. Da ist keine obrigkeitliche Gewalt, keine Eidesleistung, kein Gericht, kein geordnetes Predigtamt, keine gesetzgeberische Einwirkung mehr nöthig **). Nur beruht die Voraussetzung selbst auf einer hochmüthigen Illusion; die täuferische Kirche schloß sich straff in sich zusammen; abschließend nach außen, war sie stets in Gefahr, die Heuchler zu ertappen in ihrer eigenen Mitte. Durch ihren abstrakten Sondergeist, in Folge dessen sie von den geschichtlich gewordenen Kirchengemeinschaften sich losriß, verfiel sie einem engen gemeinschaftswidrigen Sektenthum, der Vergewaltigung durch hervorragende Führer und augenverdrehende „Heilige". Ihr alle Gemeindeordnung zerstörender socialer Independentismus konnte nur zur Auflösung der sittlichen Gesellschaftsordnungen selbst, zur Zertrennung der Familienbande, zur Zerstörung der Culturschöpfungen, zur Zerrüttung des Staatsorganismus führen ***).

---

*) Zwingli. Werke II., 1, 134: Und wenn sy glych sprechend: Die kilch Christi hat nit sünder: offnend sy yr eigne glysnery, daß sy sich selbs für one sünd haltend.

**) Bullinger, von dem unverschampten fräfel, f. 70.

***) Man vgl. die Schilderung von Justus Menius bei Hast, 168 f.: Sie haben nimmer leiblich weder Vater noch Mutter, Brüder noch Schwestern, Weib noch Kinder, sondern sind eitel geistliche Brüder und Schwestern unter einander. Da spricht Keiner: ich bin in meinem, sondern in unserm Hause, ich liege in meinem, sondern in unserm Bette, ich decke mich mit meinem, sondern mit unserm Rocke; nicht: ich und Käthe, meine Hausfrau, sondern ich und Käthe, unsere Schwester, halten mit einander Haus. Kurz, da hat Niemand mehr etwas Eigenes, sondern es heißt und ist Alles unser, der Brüdern und Schwestern. Vgl. auch Bullinger a. a. O., f. 73.

§ 136.

Die Ohnmacht des Protestantismus auf dem Gebiete der Gemeindeorganisation.

Man kann die vergeblichen Versuche des Protestantismus, auf dem Grunde der Gemeinde ein wohleingerichtetes und selbstständiges Gemeindewesen zu erbauen, nicht ohne tiefes Bedauern wahrnehmen. Die Erkenntniß des Bedürfnisses selbst, der Trieb zur Befriedigung desselben ist in allen Reformatoren vorhanden, aber die Ausführung scheitert an einem doppelten Hindernisse. Allerdings sind die Zeitverhältnisse selbst nicht günstig; es bedarf im Kampfe gegen das römische Kirchenthum eines straffen, zusammengefaßten Widerstandes, rascher Durchhülfe, concentrirter Leitung. Die Gemeindeorganisation erfordert dagegen verhältnißmäßig ruhige Zeiten, langsame Entwicklung, allmälige Kräftigung. Hierin lag die eine Schwierigkeit. Die größere beruhte auf der einseitigen Anwendung der Prinzipien selbst. Luther ist mit allen seinen Gedanken, auch wo es sich um Gemeindeaufbau handelt, nur auf das Innerliche, zuerst auf den Glauben, später auf die reine Lehre, gerichtet. Das Leben, und somit auch die Bildung eines gesunden Gemeindelebens, ist und bleibt ihm ein „freies und unnöthiges Ding". Zwingli findet den Punkt nicht heraus, an welchem das kirchliche von dem staatlichen Gemeindewesen sich aus sachlichen Gründen unterscheidet, Calvin erstrebt den Aufbau eines kirchlichen Gemeindewesens, welchem das Grunderforderniß der evangelischen Freiheit mangelt, und welches daher zu einer selbstständigen Entwicklung auch nicht befähigt ist. Lutherischerseits die Einseitigkeit einer an sich großartigen Verinnerlichung der religiösen Idee, reformirterseits die Einseitigkeit einer nicht weniger großartigen Vergesetzlichung des religiösen Lebens: beiderseits katholische Rückgedanken auf protestantischem Gewissensgrunde. Daß das Mißlingen der Gemeindeorganisation auch auf die Stellung des Amtes in der Kirche von nachtheiligen Folgen sein mußte, läßt sich leicht denken.

Zweites Kapitel.

Das Amt.

---

§ 137.

Das Amt der römisch-katholischen Kirche.

Die Macht und der Einfluß des römischen Katholizismus beruht wesentlich auf der Autorität des „geistlichen" Amtes, auf der Institution der Hierarchie. Wie bestechend weiß doch Möhler die Unentbehrlichkeit derselben zu schildern! Das göttliche und unsichtbare Wesen der Kirche ist an eine menschliche, sichtbare Form geknüpft; der von oben gegebene Beruf muß unten erkannt und anerkannt werden; die himmlische Befähigung muß an eine in die Sinnenwelt fallende äußere Aktion gebunden erscheinen. Dieses von unten stammende, von außen kommende, Unentbehrliche ist die Weihe des Bischofs; und es versteht sich nach Möhler nur von selbst, daß der Geweihte durch die bischöfliche Handauflegung den heiligen Geist erhält! An der angeblich vom Erlöser ausgegangenen, ununterbrochen fortgesetzten, Reihenfolge richtig geweihter Bischöfe wird, als an einem äußeren Merkmale, vorzugsweise erkannt, welches die wahre von Christo gestiftete Kirche ist*). Das betreffende Dekret von Trident holt etwas weniger weit aus als der moderne Münchener Apologet. Das Opfer ist in der Kirche die Hauptsache; aus der fortgesetzten Theilnahme an dem von der Kirche dargebrachten unblutigen Opfer fließt das Heil. Wo Opfer, da sind Priester erforderlich; darum ist das neutestamentliche Priesterthum zur Darbringung des neutestamentlichen Opfers, welches für die Sünden der Gläubigen immer aufs neue wieder genugthut, ein schlechthiniges Bedürfniß**). Das kirchliche Priesterthum ist vermöge des Sakramentes der Weihung von dem übrigen profanen christlichen Volke ausgesondert. Nach römisch-katholischer Vorstellung zerfällt die Christenheit demzufolge in zwei streng von einander geschiedene Stände: den Priesterstand und den Laienstand.

---

*) Symbolik, 388 f.

**) Conc. Trid. sess. 23, 1: Cum in novo testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est.

Der erstere ist durch einen unauslöschlichen Standes- und Amtscharakter ausgezeichnet. Der Priester ist für sein ganzes Leben ein absonderlicher Mensch, ausgerüstet mit einer einzigartigen höhern Amtswürde und Berufsgewalt *).

Diese priesterliche Standes- und Amtskörperschaft, welche von Amtswegen im Besitze des h. Geistes sich befindet, welcher der Heiligkeitscharakter in specifischer Weise aufgedrückt ist, welche als eine in Tausenden von Ringen enggeschlossene lebendige Kette sich um die Christenheit schlingt — ist nach katholischer Lehre eine göttliche Institution, insbesondere durch ihren Einheitspunkt, das Haupt des gesammten Episkopates, den Papst, zusammengehalten, gekräftigt, geleitet. In Wirklichkeit ist die Hierarchie nicht weniger als eine Erweiterung und Fortsetzung des Personlebens Christi selbst. Das Priesterthum ist der auf Erden fortlebende Christus. Die hierarchische Anstalt ist darum ebenso sündlos, ebenso irrthumsfrei, ebenso untrüglich als Christus selbst. Die Hierarchie ist die fortwährende Selbstoffenbarung Gottes auf Erden — ein tägliches nie endendes Offenbarungswunder **). Eine eingehendere Beleuchtung der groben Erschleichungen, welche diesen Behauptungen zu Grunde liegen, ist in unserer Zeit denkenden Menschen gegenüber nicht mehr nöthig. Der Haupttrugschluß beruht auf der Annahme, daß der h. Geist, diese freie Gabe der göttlichen Gnade, auf gebundenem Wege, durch menschlich bestellte Amtsorgane, äußerlich wie ein Naturprodukt verpflanzt und übertragen werden könne. Das katholische Kirchenthum erscheint in seinem Standes- und Amtsbegriff noch theils in jüdische, theils in heidnische Vorstellungen verflochten. Derselbe ist theokratisch, weil er die Gemeinde von dem Priesterthum scheidet, magisch, weil ihn äußerliche Manipulationen statt geistiger und sittlicher Fähigkeiten bedingen. Er ist vollkommen im Charakter einer Zeit begründet, die, wie das Mittelalter, Natur und Geist phantastisch vermischte und un-

*) A. a. O., 4: Quoniam in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri, nec auferri potest: — synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt, novi testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse.

**) Möhler, a. a. O., 392 ff.; Klee, Kathol. Dogmatik, 1, 60, 102 f.; Conc. Trid. a. a. O., Canones, 4, 6.: Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum —; si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam — anathema sit. Vgl. auch meine Dogmatik, II., 937 ff.

ter dem Einflusse eines überspannten Supranaturalismus stand. Für unser modernes, durch kritische Forschung ernüchtertes, am Lichte der Naturkunde geläutertes, Denken ist die katholische Lehre von der hierarchischen Standes- und Amtsgewalt und ihrer Erwerbung vermittelst traditioneller bischöflicher Weihung und Handauflegung ein entschiedener Anachronismus, und deren Beibehaltung trotz des Protestes der gesammten denkenden Welt ein Beweis von der Unverbesserlichkeit aller theokratischen Institute.

---

§ 138.

Luthers ursprünglicher Amtsbegriff.

Es war nicht Luthers ursprüngliche reformatorische Absicht, gegen die Hierarchie aufzutreten, und einen Kampf auf Leben und Tod mit ihr zu beginnen. Als er die Thesen gegen den Ablaß anschlug, fiel es ihm noch nicht ein, an der sakramentalen Kraft der Priesterweihe oder der göttlichen Autorität der Papst- und Bischofgewalt zu zweifeln. Zu einer Zeit, wo der Glaube ihm bereits als die ausschließliche Heilsbedingung erschienen war und das Heil mithin grundsätzlich an die Priesterinstitution nicht geknüpft sein konnte, hielt ihn die Ehrfurcht vor dem katholischen Priesterthum gleichwohl noch ab, dasselbe seines erborgten Himmelsglanzes zu entkleiden. Eine der folgereichsten Funktionen des Priesters ist die Ertheilung der Absolution, in welcher derselbe als Stellvertreter Gottes richterlich darüber entscheidet, ob eine Sünde dem Beichtkinde zu behalten oder zu vergeben sei? Eine solche Entscheidung zu treffen ist nur möglich vermöge einer wunderbaren, aus dem Weiheakte fließenden, Amtserleuchtung. Luther konnte sich noch in den „Resolutionen" (1518) von der Vorstellung nicht trennen, daß zum Zwecke der Sündenvergebung die Lossprechung durch den Mund des Priesters ein unerläßliches Erforderniß sei. Seine Gründe hiefür sind freilich äußerst schwach. Die Kraft der Sündenvergebung liegt allerdings eigentlich im Glauben an das Sündenvergebung verheißende Wort des Evangeliums. Allein der Glaube an das Evangelium soll erst wirksam werden durch den sündenvergebenden Ausspruch des Priesters! Gleichwohl ist Luther keineswegs der Meinung, daß dem Priester ein untrügliches sittliches Urtheil über die Herzensbeschaffenheit des Beichtenden zukomme. Grund-

sätzlich vermag er es nicht, die priesterliche Absolution zu rechfertigen. Der in ihm noch zurückgebliebene römisch-katholische Schauer vor der — nicht weiter begriffenen — päpstlichen Amtsgewalt spuckt in seiner Phantasie noch fort, und drängt ihn gegen seine bessere Ueberzeugung zur Annahme, daß Gott dem Priester eine so wunderbare Macht ertheilt habe *). Scheut er sich doch selbst vor der Behauptung nicht, daß der Priester Sünden vergebe; diese Kraft wohnt dem priesterlichen Amtscharakter inne **). Freilich trugen solche Behauptungen den Stachel des inneren Widerspruches in sich selbst. Im Grunde war der priesterliche Ausspruch dennoch gleichgültig; mochte der Priester irren, sicher betrog der Glaube an das Wort nicht, und aus diesem allein floß wahre Beruhigung. Der Glaube an den Priester war in Luther erschüttert; das Wort war zum Priester geworden.

Luther nahm daher mit seiner Behauptung, daß der sündenvergebende priesterliche Ausspruch ein Erforderniß für die göttliche Gnadenwirkung sei, gleich anfänglich ein unprotestantisches Element in seine Amtslehre auf, das er auch bei der Vertheidigung seiner Leipziger Sätze noch hartnäckig festhielt ***).

Steht dem Priester eine amtliche Mitwirkung bei der Absolution zu, so sollte ihm eine solche auch bei der Exclusion zukommen; es ist unfolgerichtig, wenn Luther die letztere schon 1519 nicht

---

*) Löscher, vollst. Reformationsakta, II., 197 f.: Nam etsi (absolvendus) prae suae conscientiae confusione sit incertus — tamen stare tenetur alterius judicio. — Haec est illa dulcissima potestas, de qua summas gratias ex imo cordis agere debemus Deo, qui talem dedit potestatem hominibus, quae est unica consolatio peccatorum et infelicium conscientiarum, si modo Christum vera promisisse credant . . Non ergo prius solvit Petrus quam Christus, sed declarat et ostendit solutionem, cui qui crediderit cum fiducia vere obtinuit pacem et remissionem apud Deum . . . Quae si recte et vere sapio, non est falsum neque improprium dicere, quod Papa remittat culpam.

**) A. a. O., 200: Sive ergo sacerdos sit causa sine qua non, sive alia, remissionis peccatorum, non curo, dum verum esse aliquo modo constet, sacerdotem remittere peccata et culpam . . Quid si sacerdos erraret? quia non in sacerdote, sed in verbo Christi nititur remissio illa.

***) Resol. super propos. Lipsiae disputatis (1519), opera ed. Jen. I., 308, b: Fateor (merita Christi) conferri ministerialiter in absolutione culpae, ibi enim res spiritus agitur, ibi merita Christi operantur ad verbum sacerdotis, si credat peccator, alias nequaquam. Quare declaratoriam illam non damno, sed in suo sensu eam relinquo.

mehr zugeben will. Aecht protestantisch ist sein Ausspruch: „Die innerliche, geistliche, unsichtliche Gemeinschaft mit Christo im Herzen ... mag weder geben noch nehmen irgend ein Mensch.“ Der einzig wirksame Bann ist, wenn der Mensch sich selbst durch seinen Unglauben bannt „und also von der Gemeinschaft, Gnaden, Leben und Seljkeit absündert“ *). So sehr ist der Glorienschein der priesterlichen Amtsautorität an dieser Stelle Luthern bereits zerronnen, daß er die Verwaltung des Schlüsselamts gar nicht mehr als eine priesterliche Befugniß betrachtet. „Die Gewalt des Banns ist der heiligen Mutter der christlichen Kirchen, das ist der Gemeine aller Christen, von Christo geben“ **). Ein Priesterthum mit der Gewalt der Absolution ohne die Gewalt der Exclusion hat keine richterliche Machtvollkommenheit, vom Standpunkte der Hierarchie angesehen, keine Bedeutung mehr.

Sollte jedoch der hergebrachte geistliche Amtsbegriff gründlich beseitigt werden, so war vor Allem der geistliche Standesbegriff zu beseitigen. Wie durch Eingebung blitzte in Luthers Seele der Gedanke auf, „ob Gott wollt' doch durch den Laienstand seiner Kirchen helfen, sintemal der geistlich Stand ... ist ganz unachtsam worden“ ***). Mit einem Male erscheint Luthern der Umstand, „daß Papst, Bischof, Priester, Klostervolk wird der geistlich Stand genannt: Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleut der weltlich Stand“ — als eine „Erfindung, ein fein Comment und Gleißen“.

Wir kennen seine Anschauung vom allgemeinen Priesterthum aller Christen. Von dieser aus faßt er den hergebrachten priesterlichen Standesbegriff gleich an seinem schwächsten Punkte. Es ist nichts mit der Weihe oder Ordination des Priesters. „Daß der Papst oder Bischof salbet, Platten macht, ordiniret, weihet, anders dann Layen kleidet, mag einen Gleisner und Oelgötzen machen, macht nimmermehr ein Christen oder geistlichen Menschen“ †). Die Priesterweihe ertheilt keine sakramentalen Eigenschaften; sie hat nur die Wirkung einer Ernennung zu einem Amte. Auch die „Weltlichen“, welche Tauf, Glauben und Evangelium mit den „Geistlichen“ gemein haben, „müssen wir lassen Priester und Bischof sein“. Der

*) Erl. A., Bd. 27, 52.

**) A. a. O., 62.

***) A. a. O., Bd. 21, 277 (An den christlichen Adel deutscher Nation).

†) A. a. O., 281.

Priester ist ein „Amtmann“ in der Gemeinde der Christen; weil er am Amt ist, geht er vor; wird er abgesetzt, „ist er ein Baur oder Burger, wie die Anderen.“ Der sogenannte unauslöschliche „sakramentale Charakter“ beruht auf einer leeren Illusion. Es giebt eigentlich keinen abgesonderten geistlichen Stand, und der Unterschied zwischen „geistlich“ und „weltlich“ hat keinen Grund. „Christus hat nit zwei noch zweirlei Art Korper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Häupt ist, und einen Korper hat er“ *). Mit dem Standescharakter fallen selbstverständlich auch die Standesvorrechte. Die besondere geistliche Gerichtsbarkeit muß ein Ende nehmen; ob Papst, Bischof, Priester, sie stehen alle unter derselben obrigkeitlichen Gewalt. Die bisherige geistliche Bevorrechtung beruht auf einem schweren Irrthume. „Wird ein Priester erschlagen, so liegt ein Land im Interdikt; warumb auch nit, wenn ein Baur erschlagen wird? Wo kumpt her solchs groß Unterscheid unter den gleichen Christen? Allein aus Menschengesetzen und Dichten“ **).

Wie aber die privilegirte Standesautorität der Geistlichkeit ein Ende nehmen muß, so auch ihre ausschließliche Herrschaft über die Theologie, „daß sie allein wollen Meister der Schrift sein, ob sie schon ihr lebtag nichts drinnen lernen“ ***). Die Schriftauslegung ist kein Monopol des Papstes und der Bischöfe. Das Amt der Schlüssel besteht nicht in der Beaufsichtigung und Beherrschung der Lehre: es steht ihm lediglich das Vergeben oder Behalten der Sünden zu. In Betreff der Lehre haben alle gläubigen Christen gleiche „Macht zu schmecken und zu urtheilen, was da recht oder unrecht im Glauben wäre . . . Einem iglichen Christen gebührt, daß er sich des Glaubens annehm, zu vorstehen und vorfechten, und alle Irrthumb zu verdammen“ †).

Selbstverständlich fällt damit auch der weltliche Prunk, der fürstliche Aufwand der Hierarchie dahin. „Gleicht sich das mit dem armen Christo und St. Peter, so ists ein neu Gleichen. Ich halt aber, wenn er beten mit Thränen sollt vur Gott, er müßt je solch Kronen ablegen, dieweil unser Gott keinen Hoffart mag leiden. Nu sollt sein Ampt nicht anders sein, dann täglich weinen und beten für die Chri-

*) A. a. O., 283.
**) A. a. O., 285.
***) A. a. O., 286.
†) A. a. O., 289.

stenheit, und ein Exempel aller Demuth fürtragen" *). Wozu das „Volk" nutz sei in der Christenheit, „das do heißt die Cardinäl"? „Sie thun nichts, das zur Christenheit dienet, nur Geld= und Habersachen umb die Bißthum und Prälaturen treiben sie, das auch wohl ein jglicher Räuber thun künnt" **). Alles dies erdichtete geistliche Recht ist — „ein lauter Tyrannei, Geizerei und zeitlicher Pracht". Das Geistlichkeitsregiment ist geworden ein „teufelisch Regiment nit allein ein offentlich Räuberei, Trügerei und Tyrannei der höllischen Pforten, das die Christenheit an Leib und Seel verderbet" ***). Luther schließt seine Erörterungen mit einer Reihe von voraussichtlich theils erfolglosen, theils unausführbaren Verbesserungsvorschlägen, und einer kurzen Beschreibung der eigentlichen Bestimmung und Bedeutung des geistlichen Amtes nach protestantischen Grundsätzen. Die Geistlichen sollen nach Luther (vom Papste bis zum untersten Kirchenbeamten) nicht regieren, sondern „predigen und absolviren". Das geistliche Amt ist seiner Natur nach ein Dienst. Die Stellvertretung des regierenden Christus durch den Papst ist eine verwerfliche Fiktion. †).

Die erzwungene Ehelosigkeit (Cölibat) war die unvermeidliche Folge des sakramentalen katholischen Amtscharakters gewesen. Der Priester durfte als eine geheiligte, von dem Schimmer übernatürlicher Hoheit und Würde umflossene, Persönlichkeit nicht gewöhnlichen menschlichen Trieben Eingang in sein Herz gestatten. Ein Weib zu nehmen, Kinder zu erziehen, häuslichen und bürgerlichen Pflichten sich zu widmen: erschien vom katholischen Standpunkte aus für ihn als eine Entweihung. Nur dem Himmel sollte er auf Erden leben. Durch seine Familienlosigkeit ward er zugleich von den Interessen des Staa=

---

*) A. a. O., 292.

**) A. a. O., 295.

***) A. a. O., 305.

†) A. a. O., 313: Er ist nit ein Statthalter Christi im Himmel, sondern allein Christi, auf Erden wandelend. Denn Christus im Himmel, in der regierenden Form, darf keines Statthalters, sondern sitzt, siehet, thut, weiß und vermag alle Ding. Aber er darf sein in der dienenden Form, als er auf Erden gieng, mit ärbeiten, predigen, leiden und sterben. So kehren sie es umb, nehmen Christo die himmelisch regierende Form, und geben sie dem Papst, lassen die dienende Form ganz untergehen. Er sollt schier der Widerchrist sein, den die Schrift heißt Antichrist; geht doch alle sein Wesen, Werk und Furnehmen wider Christum, nur Christi Wesen und Werk zu vortilgen und vorstoren.

tes und Volkes abgelöst, ein stets gefügiges Werkzeug der Plane der Hierarchie. Luther erkannte die furchtbare Wirkung des Eheverbotes für die Geistlichen. Der Papst hat nach seiner Ueberzeugung dasselbe auf Anstiften des Teufels ersonnen (1. Tim. 4, 3). Es ist ganz und gar schriftwidrig. Luther wünschte schon deßhalb in thunlichster Bälde die Einberufung einer allgemeinen Kirchenversammlung, damit durch dieselbe „dem von Gott eingesetzten" Pfarrstand, „der ein Gemein mit Predigen und Sakramenten regieren muß, bei ihnen wohnen und zeitlich haushalten", die Erlaubniß in die Ehe zu treten sofort gewährt werden möchte. „Läßt Papst und Bischof hie gehen, was do gehet, vorderben, was do vordirbt, so will ich erretten mein Gewissen und das Maul frei aufthun, es verdrieß Papst, Bischof, oder wen es will, und sag also: daß nach Christi und der Aposteln Einsetzen ein igliche Stadt einen Pfarrer oder Bischof soll haben . . . und derselb nicht gedrungen ohn ehlich Weib zu leben" *).

Je entschiedener Luther auf diesem Wege mit dem geistlichen Amtsbegriffe der römischen Kirche gebrochen hatte, um so näher lag ihm die Verpflichtung, vom Standpunkte des Protestantismus aus einen neuen geistlichen Amtsbegriff aufzustellen. Die bereits von ihm ausgesprochene Ansicht, daß das geistliche Amt ein Gemeindedienst sei, wurde von ihm noch genauer ausgeführt.

In seiner Streitschrift gegen Emser bezeichnet er den „geistlichen" oder Priesterstand als „einen Dienst, ein Pflege, ein Ampt, ein Altär, ein Warte, ein Hut, ein Predigerampt, ein Hirtenamt" **). Er geht dabei auf den etymologischen Ursprung der betreffenden biblischen Begriffe zurück. Priester, von „Presbyteros", ist „ein Nam des Alters und nit des Standes"; „Episcopus, Wartmann, Wächter auf der Warte" bedeutet einen Aufseher, „daß in seiner Stadt und bei seinem Volke das Evangelium gebauet werde und bleibe, wider die Feind, Teufel und Ketzerei" ***). Die Umdeutungen, welche diese ursprünglich unmißverständlichen Begriffe allmälig erfahren haben, rühren daher, „daß überhaupt kein Wort der Schrift übirblieben ist in seinem rechten Verstand." Die römische Priesterschaft ist nicht mehr biblisch, sondern „kirchisch", „von der Kirchenordnung herkummen und nit in der Schrift gegrundt". Wäre die Schrift noch in Geltung, so würde

*) A. a. O., 322.
**) Bd. 27, 233.
***) A. a. O., 233 f.

in jeder Stadt der Aelteste, Gelehrteste, Frömmste zum Pfarrer erwählt, um als „Diener, Amtmann, Pfleger, Hüter des Evangeliums und der Sakramente," wie der Bürgermeister seinem bürgerlichen Amte, den kirchlichen Angelegenheiten vorzustehen*). In Betreff der Ordination wird wiederholt: „sie macht keine Pfaffen, aber Pfaffenknechte, und die Platte, Casel, Messe, Predigt beweiset nit einen Priester, sondern einen Diener und Amptmann der gemeinen Priesterschaft". Luther will auch nicht leiden, daß man den „Amptmann in der Gemeinde" als einen „Geistlichen" (Spiritualem) bezeichne; es ist ein Zeugniß für die fast unüberwindliche Macht der Gewohnheit, daß trotz seines Protestes gerade diese Bezeichnung unter den Protestanten für die kirchlichen Amtspersonen bis auf den heutigen Tag die geläufigste geblieben ist**).

Dabei bleibt es Luthers ernstliche Meinung, daß die Gemeindeglieder die „rechten Priester" und die sogenannten „Geistlichen" nur „Knecht und Amptleut sein der gemeinen Priesterschaft"***). *Das kirchliche Amt entspringt also nach Luthers Vorstellung aus dem allgemeinen Priesterthum.* Deßhalb kann es nur durch die Berufung der Gemeinde zu Stande kommen; es vertritt die ursprünglich an der Gemeinde selbst haftenden Befugnisse. Es ist darum weder etwas für sich, noch hat es seine Vollmacht aus sich; seine Gewalt und sein Ansehen fließt lediglich aus der Gemeinde. „*Wer von dem Haufen, oder dem, der des Haufen Befehl und Willen hat, beruft wird*, der thut dann solch Werk *an Statt und Person des Haufen und gemeiner Gewalt.* Drumb ists nit wahr, daß mehr denn ein einiges, einfältigs Priesterthum sei in der Kirchen und die Plattenträger heißen nit nach der Schrift Priester. *Der Nam ist uns allen gemein, mit aller seiner Gewalt, Recht und Zuhorung.*" Wenn die Geistlichen sich selbst für die Kirche gehalten, so sei die *Beute* ihnen jetzt abgejagt†). „*Jetzt müssen sie dem Haufen als die Knecht unterthan* sein und ihr Tyrannei lassen; es hilft ihnen nichts mehr, daß sie

---

*) Ebend., 235.

**) Ebend., 237: Wenn ich itzt predigen sollt von den Regenten der Kirchen, wer wolt mich vorstehen, wenn ich sie nit nach gewohnlicher Weise Priester, Pfaffen, *Geistliche* nennet?

***) A. a. O., 238.

†) A. a. O. (Widerspruch seines Irrthums, gegen H. Emser, 1521), 316.

gern Junker Priester heißen*). Befreiung der, mit dem Inbegriff der Kirchengewalt von Gott betrauten, Gemeinde von dem Despotismus des Priesterthums: das ist jetzt Luthers Losungswort.

Weil namentlich die Beichte die Laien unter die Autorität der Priester beugt, so muß das Beichtinstitut abgeschafft werden. Unsere „heimlichen" Sünden gehen keinen Menschen etwas an. Es ist keine Gewalt in der Kirche dazu aufgestellt, dieselben zu binden oder zu lösen, sondern es steht „in eines Iglichen Willkohre, ob er sich selb vormahnen, strafen, vorklagen und bekennen will" **). Christus hat keinem Menschen den Schlüssel über die Herzen oder Gewissen Anderer anvertraut. Auch in dieser Beziehung sind die Befugnisse des geistlichen keine anderen als diejenigen des weltlichen Amtes. „Ein weltlich Richter ist auch schuldig, die Bösen zu strafen und die Frummen zu losen; aber darumb muß er nit allis heimlich Bosis wissen noch erforschen, sondern nur, was ihm fürkompt". Ueberhaupt kann nur, wer den hl. Geist besitzt, Sünden binden und lösen. Wo ist nun eine Bürgschaft, daß Papst oder Priester im Besitze desselben sind? Der hl. Geist wohnt nur in der Versammlung aller gläubigen Christen, „die hat allein diese Schlüssel, da sollt du nit an zweifeln" ***). Aus dem Umstande, daß das geistliche Amt somit Befugnisse an sich genommen die ihm nicht gehören, insonderheit die Befugniß zum „Abhören heimlicher Sünden", schließt Luther überhaupt, daß „die Bischof, die jtzt regirn, sind nit Bischof, sondern wie die gemalte und hulzene Bischof. Denn es treibt ihr keiner Bischofsampt und Werk, nämlich das Predigen, nit ein iglich Predigen, sondern Gottis Wort predigen †)". Das hergebrachte katholische Priesterinstitut muß aufgehoben werden.

Ohne Zweifel ist die Forderung Luthers, daß die kirchlichen Amtspersonen sich keine Gewalt über die Gewissen anmaßen sollen, im innersten Wesen des Protestantismus begründet. Sind dieselben lediglich Vertreter der Gemeinde und des Gemeinde-Gewissens, so kann auch nur das Gemeinde-Vertrauen und kein äußerer Zwang die Ge-

*) A. a. O., 37, bemerkt Luther noch: Sie solln auch noch wiedergeben, ohn ihrn Dank, den Namen Clerus und Laien, ja weniger denn Laien bleiben, daß sie zwischen zween Stuhlen sitzen; gleichwie sie weder geistlich noch weltlich sind.

**) A. a. O., 347.

***) A. a. O., 350.

†) A. a. O., 353 f.

müther an sie binden. Daher „sollt die Beicht frei bleiben Idermann... Wer denn käme, der käme; wer nit käme, der blieb außen". Frei soll überhaupt das Verhältniß der Gemeindeglieder zu allen geistlichen Amtsverrichtungen sein. „Item: ich wollt predigen den Glauben und die Tauf; aber niemand dazu zwingen, sondern aufnehmen Alle, die da freiwillig dazu kämen. Item, ich wollt predigen des Sacraments des Altars Gnade; aber doch frei lassen, niemand darzu zwingen. Also die Beicht auf allerhohist preisen... aber niemand dazu bringen. Siehe, das wären päpstische, bischofische, geistlich Ampt; so haben die Apostel than und alten Väter. Gläub sicherlich, welche du hiemit nit erzubringist, die wirst du mit Geboten und Nothen nit seliglich erzubringen"*).

Ist das Evangelium nach den Grundsätzen des Protestantismus eine Angelegenheit des Gewissens, so ist es auch eine Angelegenheit individueller und gemeindlicher Freiheit. Wer nicht ringet und seufzet nach Hülfe göttlicher Gnade, der bleibe von der Kirche weg. Gott will keine erzwungene Kirchlichkeit, keine gefangenen Gewissen. „Wie das Gebot falsch ist, so ist auch das Gewissen falsch". So unerschütterlich fest steht Luther in seiner Lehre vom Rechte und der Macht der Gemeinde auf dem Boden des Gewissens und darum der Freiheit, für so ganz verwerflich hält er alles Drängen und Zwingen des Amtes auf die Erfüllung der kirchlichen Vorschriften und Gebote, daß er den „treuen" Rath ertheilt: ein Christenmensch möge auf die Fasten und Ostern weder beichten noch zum Sacrament gehen, sondern also denken: „siehe da, dieweil das ein Mensch, der Papst, geboten hat, so will ichs eben drumb nit thun: und wenn ers nit geboten hätt, so wollt ichs thun: wills aber auf ein andermal thun, da ers nit geboten hat, wenn und wie mich mein frei Lust und Andacht rühret. Und wills darumb thun, daß ich mich nicht an Menschen Gebot gewöhne, und mich für ihn fürchten, oder auf solche Werk lerne vorlassen und trosten, damit mein Glaube und Treu zu Gottis Gnaden verlezt wurd **)". Des geistlichen Amtes Gebot will er sogar nicht höher angeschlagen wissen, „denn der Koth für die auf der Gassen". Man gebe vor, mit der Beichte werde die Sittlichkeit schwinden. Das geistliche Amt gelte als Wäch-

*) A. a. O., 358.
**) A. a. O., 362.

ter der Tugend und guten Werke. Zur Charakterisirung des Einflusses der katholischen Geistlichkeit auf die Sittlichkeit des Volkes schildert er nun die sittlichen Zustände unter dem Joch des Beichtzwanges: „Da sieht man offentlich an allen Orten Tabern, da Vollerei und allerlei Untugend, Fluchen, Unzucht, Mord und Jammer geschieht; da sind gemein Frauenhäuser, da sitzen offentliche Wucher, Ehebrecher; da sehen sie solchen Ubirschwangk der Hoffart mit Kleidern, daß nit zu sagen steht; kurzumb, die ganz Welt und alle Stänð offentlich ungezogen sind." Was thut die Priesterschaft zur Wiederherstellung der guten Sitten, zur Bestrafung des frech und offen daherprangenden Lasters? „Reiten hübsch Hengst, und tragen gulden Stuck, halten Fürstenhofe; oder sind sie ganz heilig, so halten sie Meß und beten ihr sieben Gezelt *)." An die Pflicht eines rechten Pfarrers, solcher Sünde zu wehren und die Ordnung Christi zu handhaben, denkt Keiner. Titel und Schein des geistlichen Amtes ist geblieben, Wesen und Kraft verloren gegangen. Nur durch Erneuerung des Amtes aus der lebendigen Quelle des allgemeinen Priesterthums und durch Wiedergeburt desselben aus der Gemeinde war, nach Luthers Ueberzeugung, der tief versunkenen Geistlichkeit noch zu helfen. Jeder rette jetzt vor Allem sich selbst in der Gemeinde — ist vorläufig seine Meinung — und werde sein eigener Priester. Hat ein Mensch das Bedürfniß Sünden, die ihn drücken, zu bekennen, „so, räth ihm Luther, nimm für dich einen Mann, er sei Lai oder Priester, zu dem du dich Guts vorsiehest". Das Gericht Gottes war über das verdorbene Priesterthum hereingebrochen. Darum schreibt Luther an den Erzbischof Albrecht von Mainz: „Gott habe sonder Lust, die hohen Cedern zu brechen und die hochmüthigen verstockten Pharaones zu demuthigen" **). Die Bischöfe sind „eitel Giganten und Nimroden von Babylonien" geworden. Der geistliche Stand jener Zeit hatte die Vollmacht zur Kirchenregierung in Folge seiner Herrschsucht, Weltsucht und Ueppigkeit so eingebüßt, daß Luther in ihm nur noch eine Offenbarung des Antichristenthums zu erblicken vermochte ***). Daß das geistliche Amt auf

---

*) A. a. O., 364. Es ist ein jesuitischer Kunstgriff Döllingers in seiner Schrift: „Die Reformation, ihre innere Entwicklung u. s. w.", die zerrütteten sittlichen Zustände in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als eine Wirkung des Protestantismus darzustellen.

**) Erl. A., Bd. 53, 97.

***) Vom Papst heißt es am Schlusse der Schrift von der Beichte, 378: es wäre billig, daß wir ihn mit seinem Teufelsstuhel zu Pulver malmeten. Es ist der recht

ganz neue Grundlagen gestellt und in einem ganz neuen Geiste aufgefaßt werden müsse, das war Luthers große Erkenntniß. Keine Gegner hat er so schonungslos behandelt, wie die „Priester" *). Den supranaturalistischen Amts- und Ordinations-Dünkel hat er unerbittlich verhöhnt. Darum ist auch nichts unlutherischer als die Wiederherstellung einer auf übernatürliche Ausrüstung gegründeten geistlichen Amtsautorität.

---

§ 139.

Die geistlichen Amtsbefugnisse bei Luther.

Nach unseren bisherigen Ergebnissen ist es ganz unzweifelhaft, daß Luther das geistliche Amt auf den Boden der Gemeinde gestellt, aus ihr allein dessen Recht und Gewalt abgeleitet, dasselbe lediglich als eine Vertretung der geistlichen Gemeindebefugnisse betrachtet und ihm nnr diejenigen Verrichtungen zugewiesen hat, zu welchen jedes Gemeindeglied als solches berufen ist. Das geistliche Amt ist daher ein Amt aus und von der Gemeinde. Die bedeutendste und wichtigste Amtsverrichtung ist die Predigt des göttlichen Wortes; „wem das Predigampt aufgelegt wird, dem wird das hohist Amt aufgelegt". Erst in zweiter Linie steht Luthern die Verwaltung der Sacramente, ja diese muß nach seiner Meinung nicht nothwendig durch den Pfarrer geschehen **). Als dritte

---

Erzhäuptantichrist, wilchen, ob Gott will, unser Herr Christus gar schier in Abgrund der Höllen stoßen wird durch seine Zukunft.

*) Er erklärt noch 1523 (Erl. A., Bd. 22, 145): „Daß wir daran sehen, wie die Tyrannen (Bischöfe u. s. w.) so unchristlich mit uns gefahren haben, da sie uns solch Recht und Gebot genommen haben, und ihn selb zugeeignet: damit allein sie reichlich verdienet haben, daß man sie aus der Christenheit vertreibe und verjage, als die Wolf, Diebe und Morder, die wider Gottis Wort und Wissen über uns herrschen und lehren".

**) A. a. O., 151: Derselb (der Pfarrer) mag darnach auch täufen, Meß halten und alle Seelsorge tragen; oder so er nicht will, mag er an dem Predigen alleine bleiben und Täufen und andern Unterampt Andern lassen, wie Christus thät und Paulus, und alle Apostel . . Daran man aber siehet, daß unser itzige Bischoff und Geistlichen, Götzen und nicht Bischoffe sind: denn sie lassen das hobist Ampt des Worts, das ihr eigen sein sollt, den allergeringsten, nämlich Kapellan und Monchen, Terminarien; dazu die geringen Aempter auch, als täufen und ander Seelsorgen; sie aber fermeln dieweil und weihen Glocken, Altar und Kirchen . . . Es sind verkehrete, verblendete Larven, und rechte Kinderbischoffe.

geistliche Amtsverrichtung wird der sogenannte Löse- und Bindeschlüssel (Amt der Schlüssel) aufgeführt. Diese kommt dem Pfarrer nur bedingt zu, da die Absolution eigentlich nur Gott, die Exkommunikation (der Bann) nur der Gemeinde zusteht. Die Ordination betrachtete Luther nicht mehr als einen übernatürlichen Weiheakt, sondern als einen ganz natürlichen Anstellungsakt im Amte *).

Dadurch, daß die Predigt als die wichtigste geistliche Amtsobliegenheit erklärt wurde, wurde die geistliche Wirksamkeit von dem äußeren institutionellen auf das innere sittliche Gebiet verwiesen. Die Verkündigung des göttlichen Wortes in öffentlicher Rede kann niemals dem Verdachte verfallen, durch Zwang über die Gemüther herrschen zu wollen; wenn sie wirken will, so muß sie durch die Kraft der Gründe und die Macht des Geistes von oben überzeugen und überwinden. Indem Luther der Predigt die erste Stelle im pfarramtlichen Wirkungskreise einräumte, schuf er aus dem geistlichen Stande einen gebildeten und gelehrten Stand. Derselbe war nun durch seine ganze Bestimmung auf das Studium der hl. Schrift in den Grundsprachen, auf wissenschaftliche Forschung und Erkenntniß, auf unermüdliches Lernen angewiesen; er mußte durch geistige Begabung und sittliche Tüchtigkeit sich hervorthun; er konnte endlich auch der Menschenkenntniß, der Erfahrung, des fortgesetzten Umganges mit dem Volke nicht entbehren, um denjenigen Ton anzuschlagen, welcher die Saiten des Volksgemüthes am innigsten und kräftigsten berührte. Es ist darum auch nicht Zufall oder Mißbrauch, wenn an manchen Orten bis auf den heutigen Tag die protestantischen Pfarrer „Prediger" heißen. Auch Luther nennt sie in der Regel so; dagegen „Geistliche" niemals. Eigentlich giebt es für das protestantische Amt nach Luther gar keine andere Thätigkeit, als lehren und predigen. In Allem, was der Pfarrer thut, geht die Wirkung von dem Worte aus **).

---

*) De instituendis ministris ecclesiae, Opera ed. Jen. II, 578: Cum ista ordinatio autoritate scripturarum, deinde exemplo et decretis apostolorum, in hoc sit instituta, ut ministros verbi in populo instituat.

**) A. a. O., 581 a. sagt Luther noch über die Würde des Predigtamtes: Primum vero et summum omnium, in quo omnia pendent alia, est docere verbum Dei . . Nam verbo docemus, verbo consecramus, verbo ligamus et solvimus, verbo baptisamus, verbo sacrificamus, per verbum de omnibus judicamus. Ut cuique verbum cesserimus, huic plane nihil negare possimus, quod ad sacerdotem pertinet. Porro verbum idem est omnibus.

Von daher leuchtet nun auch ein, weßhalb Luther die Verwaltung der Sakramente nicht so unbedingt zu den geistlichen Amtsbefugnissen rechnet. In Taufe und Abendmahl tritt das Wort sehr zurück. Doch ist in der Taufe die Kraft der Wiedergeburt und Erlösung*), im Abendmahle die Kraft der Sündenvergebung und Versöhnung, sowie die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, eine Wirkung des Wortes. Daher betrachtet Luther die Verwaltung der Sakramente wenigstens in seiner frühern Periode eigentlich als eine, mit der Darreichung äußerer Elemente verbundene, Verwaltung des Wortes.

Die dritte Amtsverrichtung (die Verwaltung der Schlüssel) erscheint im Grunde Luthern ebenfalls nur als eine Verkündigung und Anwendung des Evangeliums**). Der Pfarrer hat als Verwalter des Schlüsselamtes keine richterliche Vollmacht; er kündigt nur die Sündenvergebung oder Sündenbehaltung an, sich selbst begreiflicher Weise ebenso gut als den übrigen Gemeindgliedern; er selbst vergiebt aber weder Sünde, noch behält er solche; woher sollte er auch wissen, wem er sie zu vergeben, und wem zu behalten hätte?

Namentlich unterläßt nun aber Luther nicht, immer aufs neue zu versichern, daß das Amt nicht als solches die Befugniß zu predigen, die Sakramente zu verwalten, das Schlüsselamt auszurichten, besitzt. Als solches besitzt das Amt nichts, als solches ist es nichts. Alles hat es von der Gemeinde empfangen, Alles ist es durch die Gemeinde. Was der Pfarrer amtlich zu verrichten befugt ist, dazu ist an sich und im Nothfalle noch immer jedes Gemeindeglied befugt.

In der Lehre Luthers von den geistlichen Amtsverrichtungen tritt die Bedeutung und Würde des Predigtamtes somit ganz klar hervor. Unklarer ist schon die Stellung des Geistlichen beim Amte der Sakramentsverwaltung, am unklarsten beim sogenannten Amte der Schlüssel. Wie die Ausübung des Schlüsselamtes von derjenigen des Predigtamtes genau unterschieden werden soll, ist nicht recht ein-

---

*) A. a. O., 581 b: Inter baptisandum profertur verbum Dei vivificum, quod animas regenerat et a morte ac peccatis redimit, quod est incomparabiliter magis quam panem et vinum consecrare; est enim summum illud officium in Ecclesia, nempe annunciare verbum Dei.

**) A. a. O., 584 b: Ligare et solvere prorsus aliud nihil est quam Evangelium praedicare et applicare. Quid enim est solvere, nisi remissionem peccatorum coram Deo annunciare? Quid est ligare, nisi Evangelium auferre et peccatorum retentionem annunciare?

zusehen. In der Predigt wird den Bußfertigen und Gläubigen Sündenvergebung, den Unbußfertigen und Ungläubigen Verdammniß verkündigt, in beiden Fällen mit unmittelbarer Wirkung. Wozu denn noch die Privatabsolution, wenn jene öffentliche die volle Wirkung that? Daß in beiden Fällen die Wirkung subjektiv bedingt, d. h. vom Glauben des Empfängers abhängig sei, hat Luther stets entschieden festgehalten *). Das Räthsel, weßhalb er die Privatverwaltung des Schlüsselamtes, obwohl sie nichts wesentliches wirkt, öfters so dringend empfahl, löst sich bei der Erwägung, daß ihm dieselbe einen pädagogischen Zweck hatte **). Dazu kam noch die Macht der katholischen Gewohnheit. Im Ganzen hat Luther unverkennbar außer der Verwaltung des göttlichen Wortes keiner andern geistlichen Amtsverrichtung eine wesentliche Wirkung zugeschrieben. Es war dies eine Einseitigkeit; daß sie ihre Gefahren mit sich führte, hat die Erfahrung gezeigt. Der Pfarrer ward zu ausschließlich der Mann der Kanzel; die Wirkung des Worts ward überschätzt, die der That unterschätzt. Der Theologenstand bildete sich immer unbedingter zum Lehrstande aus und war bald dem minder gebildeten, aber rührigeren und thatkräftigeren, katholischen Priesterstande im öffentlichen Leben nicht mehr gewachsen.

---

§ 140.

Der spätere katholisirende Amtsbegriff Luthers.

Allerdings erklärt sich Luther ohne Umschweife nur während der ersten Periode seines reformatorischen Wirkens in der angegebenen Weise

---

*) DeWette IV, 482: Daß auch gedachte Absolution **conditionalis** ist, ist sie, wie so'nst eine gemeine Predig und ein jede Absolutio, beyde gemein und privat, hat die Conditio des Glaubens; denn ohn Glauben entbindet sie nicht, und ist darumb nicht ein Feyl-Schlüssel.

**) Erl. A., Bd. 23, 35 (Unterricht der Visitatoren, 1538): Ob der Pfarrherr selbs oder Prediger, so täglich damit (mit dem Sakrament) umbgehen, ohn Beicht oder Verhör zum Sakrament gehen will, soll ihm hiemit nichts verboten sein. Deßgleichen ist auch von andern verständigen Personen, so sich selbs wohl berichten wissen, oder zu sagen, damit nicht wieder ein neuer Papstzwang, oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beichte werde, die wir sollen und müssen frei haben. Und ich Dr. Martin selbs etlichmal ungebeichtet hinzugehe ... denn das junge und grobe Volk muß man anders ziehen und weisen, weder die verständigen und geübten Leute.

über das Verhältniß des geistlichen Amtes zur Gemeinde. Als die Gemeinde ihm mehr und mehr in den Hintergrund trat, als für ihre Rechte und Befugnisse sich zuletzt keine Stimme mehr erhob, als er vergaß, wie oft er bezeugt hatte, daß alle Kirchengewalt in ihr ruhe und aus ihr fließe, erhielt unvermeidlich auch in seinem Bewußtsein das Amt allmälig eine Stellung über der Gemeinde, welche demselben grundsätzlich nicht gebührte. Auch seine veränderte Ansicht vom Sakramente blieb nicht ohne Einfluß auf seine Amtslehre. Seit er sich vorstellte, daß die Verklärung des Auferstehungsleibes durch das Sakrament bedingt sei, galt ihm dasselbe als etwas für sich. Darum fieng auch das Amt jetzt an, ihm als etwas für sich zu gelten; die Berufung auf die Gemeinde verstummte. Der Glaube an seinen Beruf ersetzte bei dem Geistlichen das mangelnde Bewußtsein der Gemeindeberufung. „So sie gewiß glauben, schreibt Luther an Lazarus Spengler, so sind sie auch an ihnen selbs durch solchen Glauben geschickt gnug. Denn wer da gläubt, er sei zum Kirchenamt berufen, der gläubt gewißlich auch daneben, daß sein Ampt und Werk und er selbs in solchem Ampt angenehm und gerecht sei" *). Das Amt erscheint hier ohne Weiteres als eine Stiftung Christi, eine göttliche Institution. Wollte Luther nicht wieder zur römisch-katholischen Ansicht, wornach das Amt eine Institution der Kirche ist, zurückkehren, so mußte er dasselbe entweder, wie er früher gethan, von der Gemeinde, oder unmittelbar von Gott selbst ableiten. Als die erstere Anschauung in den Hintergrund trat, trat die letztere nothwendig hervor. Es ist dies der Standpunkt Luthers im Jahr 1533 in seiner Schrift von der „Winkelmesse und Pfaffenweihe". Mit Entschiedenheit bekämpft er in derselben noch immer den sakramentalen Charakter des katholischen Priesterthums und der katholischen Ordination. Die protestantische Ordination ist die rechte, Christus der rechte Ordinator. „Ordinirn soll heißen und sein, berufen und befehlen das Pfarramt, welchs Macht hat und muß haben Christus seine Kirche ohn allen Chresem und Platten, wo sie in der Welt ist" **). Die Amtsbefugnisse des ordinirten Geistlichen — predigen, taufen, Abendmahl austheilen u. s. w. — sind jetzt nicht mehr der Gemeinde, sondern Christi Befugnisse. „Das hat unser Herr Christus gemacht, hergebracht und hinter sich gelassen, und erstlich in der Apostel Herz gedrückt, und immer für und für durch der

*) Bei DeWette III, 368.
**) Erl. A., Bd. 31, 359.

Apostel Nachkommen in der Christen Herz gedrückt . . also bleibt nichts im Pfarrampt oder Predigtampt, denn das einige Werk, nämlich geben oder darreichen das Evangelion, von Christo befohlen zu predigen" *)

Der Befehl Christi, nicht mehr die Vollmacht der Gemeinde ist jetzt die Quelle der geistlichen Amtsgewalt. In Betreff der Taufe z. B. „ist und bleibt Christus allein der einige, rechte ewige Täufer, der seine Taufe durch unser Thun oder Dienst täglich austheilet bis an den jüngsten Tag, daß unser Täufen billig sollt heißen ein Darreichen oder Geben der Taufe Christi . . . Denn das müssen wir gläuben und gewiß sein, daß die Taufe nicht unser, sondern Christi sei, das Evangelion nicht unser, sondern Christi sei, das Predigtamt nicht unser, sondern Christi sei, das Sakrament nicht unser, sondern Christi sei, die Schlüssel oder Vergebung und Behaltung der Sünden nicht unser, sondern Christi sei. Summa, die Ampt und Sakramenten sind nicht unser, sondern Christi; denn er hat solchs alles geordnet und hinter sich gelassen in der Kirchen zu uben und gebrauchen bis an der Welt Ende, und leuget noch treuget uns nicht; darumb konnen wir auch nichts anders draus machen, sondern müssen seinem Befehl nach thun und solchs halten. Wo wirs aber ändern oder bessern, so ists nichts, und Christus nicht mehr da noch sein Ordnung" **). Die Berufung des Pfarrers durch die Gemeinde erscheint Luthern auf diesem Standpunkte so gar nicht mehr als ein Erforderniß, daß die objektive Correktheit in den Amtsverrichtungen ihm vollkommen genügt. „Ich setze, daß ichs hernach erführe, daß der Teufel so herein in das Ampt geschlichen wäre, oder hätte sich gleich lassen als in Manns Gestalt berufen zum Pfarrampt und offentlich in der Kirchen das Evangelion gepredigt, getauft, Messe gehalten, absolvirt und solch Ampt und Sakrament als ein Pfarrherr geübt und gereicht nach dem Befehl und Ordnung Christi, so müßten wir dennoch bekennen, daß die Sakrament recht wären, wir rechte Taufe empfangen, recht Evangelion gehört, recht Absolution kriegt, recht Sakrament des Leibs und Bluts Christi genommen hätten". Durch die Angemessenheit des Amtes mit der Stiftung Christi, nicht durch das Vertrauen der Gemeinde, ist also die rechte Amtswirkung gesichert.

Unverkennbar zeigt sich auch hier der gleiche Grundirrthum, welcher Luthern seit dem Abendmahlsstreite beherrschte. An die Stelle

*) A. a. O., 360.
**) A. a. O., 362.

des inwendigen Glaubens tritt der auswendige Lehrbegriff, an die Stelle des Gemeindebewußtseins und Gemeindebedürfnisses die überlieferte Satzung, die urkundliche Institution. Daß der Teufel als ein ganz korrekter Pfarrer zu betrachten ist, wenn er nur der äußern Institution gemäß funktionirt, ist bezeichnend. Luthers, aus Gewissen und Gottes Wort wiedergeborne, Persönlichkeit hatte der evangelischen Wahrheit Bahn gebrochen; jetzt ist seine Meinung: „Es muß unser Glaube und Sakrament nicht auf der Person stehen, sie sei fromm oder böse, geweihet oder ungeweihet, berufen oder eingeschlichen, der Teufel oder seine Mutter, sondern auf Christo, auf seinem Wort, auf seinem Ampt, auf seinem Befehl und Ordnung. Wo dieselben gehen, da muß es recht gehen und stehen, die Person sei wer und wie sie wolle oder könne." Auch durch Judas und den Teufel empfangen wir die Güter Christi *). Von dem unbedingten Anschlusse an die vorgeschriebenen Institutionen hängt jetzt in der Kirche alles Heil ab, die Personen sind gleichgültig. „Der Gaul ist gezäumt und gesattelt, setze drauf auch einen nacketen Knaben, der reiten kann, so gehet der Gaul eben so wohl, als wenn ihn der Kaiser oder Papst ritte."

Eine schwere Verirrung, welcher Luther hier verfallen ist! Christus soll durch todte Satzungen, anstatt durch den persönlichen Menschengeist, gesetzlich, anstatt sittlich, wirken. Es ist die Verirrung der katholischen Kirche. Der Satz, daß durch den Glauben allein das Heil bewirkt werde, ist damit geradezu aufgehoben. Das Heil kann durch den Unglauben, durch den Teufel selbst gewirkt werden; die Institution, das Amt wirkt ja Alles! Nicht aus dem Glauben und Leben der Gemeinde wächst das Amt als dessen Blüthe hervor; dasselbe ist jetzt von der Gemeinde getrennt, es ist nicht mehr aus, es ist über ihr, seine Wirkung unabhängig von der persönlichen Beschaffenheit seines Trägers.

Nicht als ob Luther ein klares Bewußtsein von dem Widerspruche zwischen seinem frühern und seinem spätern Amtsbegriffe in sich getragen hätte! So scharf geschieden sind die verschiedenen Abstufungen in Luthers Ueberzeugungen nicht. Bisweilen gewinnt sogar der ursprüngliche Amtsbegriff über den spätern wieder die Oberhand; von dem Pfarrer, der das Abendmahl austheilt und lobpreist, heißt

---

*) A. a. O., 363: Wir lassen Judam und den Teufel Judas und Teufel sein, nehmen gleichwohl durch sie die Güter Christi.

es a. a. O: „er ist unser aller Mund" *). Aber im Allgemeinen hat er gleichwohl die urspüngliche, ächtprotestantische Amtslehre später verlassen. Es war die unausweichliche Folge der lutherischen Sakramentslehre seit 1524. Das rechte Amt war jetzt das Amt, welches das Abendmahl nach lutherischem Lehrtropus austheilte; die Rechtmäßigkeit des Sakramentsgenusses war nicht mehr lediglich durch den Glauben, sondern durch den korrekten Lehrbegriff vom Sakramente bedingt. Eine Annäherung an die katholische Messe ließ sich nicht verbergen. Schon in der Schrift von der Winkelmesse hatte Luther eingeräumt, daß die Papisten, so weit sie die Ordnung Christi hielten, auch die rechte Messe hätten. Noch stärker erklärt er sich in dieser Beziehung in einem Privatbriefe an einen Freund **). Auch in seiner Schrift von den Conciliis und Kirchen macht sich sein veränderter Amtsbegriff geltend. Unter die Kennzeichen der Kirche rechnet er zwar, „daß sie Kirchendiener weihet oder beruft, oder Aempter hat, die sie bestellen soll." Er bemerkt: „der Haufe kann solchs nicht thun, sondern müssens einem befehlen oder lassen befohlen sein. . . Es muß einem allein befohlen werden, und allein lassen predigen, täufen, absolviren und Sakrament reichen; die andern all deß zufrieden sein und drein willigen" ***). Diese Worte könnten zum Theil der ursprünglichen Amtslehre Luthers anzugehören scheinen. Allein Gemeinden waren nirgends organisirt; wie sollte das Amt aus der Gemeinde seine Vollmacht nehmen? Daher erscheint ihm auch hier das Amt als göttliche Institution. „Es ist nicht sein, was er redet oder thut, sondern Christus dein Herr und der heil. Geist redet und thuts alles, so fern er bleibt in der rechten Weise zu lehren und zu thun" †). Derselbe abstrakte Supranaturalismus, wie in der Schrift von der „Winkelmesse", welcher Gabe, Recht und Macht der gläubigen vom Gemeindebewußtsein getragenen Persönlichkeit gänzlich unbeachtet läßt und von der Institution Alles, dem persönlichen Glauben nichts mehr erwartet! „Darumb hat nun Ecclesia, das heilige, christ-

---

*) A. a. O., 371 f.

**) Erl. A., a. a. O., 381: So bekenne ich nu abermal . . daß ich gläube und nicht zweifele . . . daß, wo man Christus Ordnung Messe halt, es sei bei uns Lutherischen oder im Papstthum, oder in Grӓcia, oder in India, wenns auch gleich allein die eine Gestalt . . . so sei daselbs unter der Gestalt des Brods der wahrhaftige Leib Christi.

***) Erl. A. Bd. 25, 364.

†) A. a. O., 366.

liche Volk, nicht schlecht äußerliche Wort, Sakramente oder Aempter .. sondern hat sie von Gott geboten, gestift und geordnet, also daß er selbs dadurch mit dem h. Geist will wirken. Und soll nicht Engel, noch Menschen, noch Creatur, sondern Gottes selbs Wort, Taufe, Sakrament oder Vergebung Ampt heißen" *) ... In das Amt hat Gott seine „bloße erscheinende, helle Majestät" eingehüllt. Er thuts mit uns durch „leibliche, säuberliche, liebliche Mittel."

Also auch in der Amtslehre findet sich bei Luther derselbe Umschwung von dem Zeitpunkte des Sakramentsstreites an, den wir in seinen übrigen Lehrvorstellungen bemerkten. Aus der Institution der reinen Lehre und des stiftungsgemäßen Sakramentes entspringt ihm von dieser Zeit an die Kirche und darum auch das Amt, welches den Auftrag, rein zu lehren und das Sakrament recht zu verwalten von Gott unmittelbar empfangen hat. Allerdings hat Luther seine ursprüngliche, folgerichtig protestantische, Ansicht, wornach das Amt aus der Gemeinde entspringt und von ihr seine Vollmacht erhält, später niemals bewußt und ausdrücklich aufgegeben. Darum durchkreuzen sich auch in seiner Amtslehre Zeitlebens zwei Vorstellungskreise. Eins aber ist gewiß: wenn er das Amt als göttliche, der Gemeinde übergeordnete Institution faßt, dann lehrt er hierin katholisch. Nicht der persönliche Glaube des Subjektes, in welchem der Gemeindeglaube sich spiegelt, ist dann die Heilsquelle für die Kirche; das Heil fließt in diesem Falle aus der äußeren Amts-Institution, welche durch Judas und den Teufel, sobald diese kanonisch installirt sind, und, wiewohl in heuchlerischer und gottloser Absicht, korrekt funktioniren, eine ganz gleich beseligende Wirkung ausübt, wie durch die Persönlichkeit eines aus dem Glauben wiedergeborenen, mit dem h. Geiste von oben gesalbten Predigers.

---

§ 141.

Der Amtsbegriff Zwinglis.

Eine tiefe Indignation über die Verweltlichung und Verwilderung des geistlichen Standes in der römisch-katholischen Kirche flammte in Zwinglis Brust. Den Ausspruch Christi (Matth. 5, 29) von

*) A. a. O., 381.

dem Auge, das man ausreißen soll, bezieht er in einer seiner ersten Schriften auf die römisch-katholischen Bischöfe. Sie sind blinde Aufseher, stumme Hunde, schlafende Wächter, unvernünftige Hirten, die ihrem Weg oder Muthwillen nachgehen, Geizhälse, Fresser, Säufer, und noch viel Anderes*). Dieses Aergerniß muß beseitigt werden, nicht mit Unwissenheit und Frefel, sondern mit Weisheit und Vernunft. Sind die Hirten nicht Wölfen gleich in die Heerde Christi eingebrochen, da Christus ist der wahre Hirte?**). Es steht unwiderleglich fest, daß „der geistlich gewalt seines prachts gheinen grund us leer Christi hat."

Zwingli war in kürzester Zeit zu der Ueberzeugung durchgedrungeu, daß dem geistlichen Amte die Regierung der Kirche nicht zustehe. Milde, Güte, ein kindliches Gemüth sind der ächte Schmuck eines Geistlichen. Die Geistlichkeit hat gegen Christi Befehl nach hohen Dingen getrachtet.

Damit wird Zwingli auf die Beantwortung der Frage geführt: wie soll ein Priester beschaffen sein? Die Antwort lautet: er soll ein im Alter vorgerückterer, durch Ernst der Gesinnung und Reife der Lebenserfahrung ausgezeichneter Mann sein. Sein „einig Amt besteht im Weiden." Herrschsucht und Selbstsucht dürfen ihn nicht bestimmen. Die Liebe zu Gott und den Nächsten soll ihn in seinem amtlichen Handeln leiten. So ausgerüstet soll er die „Lehre Gottes fürhalten", und in christlicher Demuth und Sittsamkeit als Vorbild seiner Gemeinde voranleuchten. Weltliche Herrschaft soll dem Geistlichen ganz untersagt sein***). Die Geistlichkeit soll auch keine Standschaft mit besonderem Heiligkeitscharakter bilden; der Pfarrer hat in der Gemeinde eine ähnliche Stellung wie der Bürgermeister, beide sind absetzbar für den Fall, daß sie ihr Amt nicht würdig versehen. Ein Priester hat keine andere Aufgabe, als ein ehrsamer Verkünder des göttlichen Wortes und ein Wächter über das Heil der Seelen zu sein. Der priesterliche Beruf hat keine privilegirte Weihe und Würde†). Die Verkündigung des göttlichen Wortes bildet den Mittelpunkt der priesterlichen Thätigkeit. In Predigt, Seelsorge, Kranken- und Armenpflege, häuslichem Studium u. s. w., zu jeder Stunde

---

*) Vom Abthun der Aergernuß I., 21.

**) Archeteles, III., 41.

***) I., 346 ff., 415 f.

†) A. a. O., 415.

hat der rechte Priester mit dem göttlichen Worte sich zu beschäftigen. Mit Zwang soll er nichts ausführen wollen. Sein Verhältniß zur Gemeinde ist ein freies Verhältniß gegenseitigen Vertrauens. Zwingli hat auch noch in einer auf dem zweiten Zürcher Religionsgespräche gehaltenen Predigt (der „Hirt") seine Ansicht vom geistlichen Amte im Zusammenhange dargelegt. Demzufolge ist Christus das Vorbild des evangelischen „Geistlichen". Was der Geistliche mit Worten lehrt — das reine Evangelium — soll er auch mit Werken üben.

Hier ist nun auch der Punkt, an welchem Zwinglis Amtslehre sich von derjenigen Luthers bestimmt unterscheidet. So hoch er auch, wie wir oben gesehen, die Lehrwirksamkeit des Geistlichen stellt, so geht ihm jedoch die geistliche Amtsthätigkeit keineswegs in derselben auf. Das Leben des Geistlichen ist in vieler Beziehung noch wichtiger als seine Lehre. Er hat vorzüglich die Bestimmung, ein Vorkämpfer für ein gottgeheiligtes sittliches Gemeindeleben zu sein. Mit unerschrockenem Muthe soll er darum die „allerschädlichsten Laster" angreifen, und sich durch die Hoffart der Welt nicht zurückschrecken lassen *). Schild und Speer soll der ächte Hirte niemals wegwerfen; jedes Unrecht, mag es von den Vornehmen der Kirche oder den Gewaltigen des Staates ausgehen, soll er mit mannhaftem Muthe bekämpfen. Während Luther sich von Anfang an darauf beschränkt, von dem Pfarrer die Verkündigung der reinen Lehre und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente zu fordern, während er in seiner spätern Periode gegen die persönlichen Eigenschaften des Geistlichen sogar sich gleichgültig zeigt, so legt Zwingli dagegen gerade auf die Persönlichkeit des Geistlichen das entscheidende Gewicht. Er fordert in dem Pfarrer einen geweihten kirchlichen Charakter; christliche Tapferkeit ist dessen schönste Zierde. Vor den Hohen, Reichen, Vornehmen dieser Welt darf er sich nicht bücken; wo es gilt, denselben die Wahrheit zu sagen, das von ihnen verübte Unrecht zu strafen, soll er es ohne Menschenfurcht thun **).

---

*) A. a. O., 641 f.

**) A. a. O., 645: Ja der pfarrer sölle die buren schelten und von lastren ziehen . . . hie liegt der brest. Die hohen dieser welt möchtind wol lyden, daß man die warheit predgete, so fer man jr tyranny daran nit lernete erkennen, und sy nit anrürte, ouch daby nüt abgienge. Der hirt lernet aber hie ein anders, namlich dem künig, dem regenten nit ze übersehen und sprechen: Man muß gott mee gehorsam syn weder den menschen.

Mit diesem edeln Mannesmuth soll er aber zugleich auch die Demuth und Dienstfertigkeit aufopfernder Liebe verbinden. „Der Hirte Gottes soll alle Dinge aus Liebe thun zu Mehrung und Erbauung der Schafe Gottes" — die Liebe ist der beste Schild gegen den Hochmuth. Der rechte Hirte wird nach Zwingli darum stets an seinen sittlichen Früchten erkannt. Mag er noch so korrekt sein in der Lehre, noch so sorgfältig in seinen äußern Amtsverrichtungen: führt er nicht einen vorbildlichen sittlichen Wandel, so ist er nur ein „räuberischer Wolf" *). Insbesondere soll der Hirte auch in seinem Familienleben als ein Vorbild seiner Gemeinde sich erzeigen **). Außerdem verlangt Zwingli noch insbesondere wissenschaftliche Tüchtigkeit von dem Geistlichen; die Unwissenheit der täuferischen „Prediger" flößt ihm Unwillen und Eckel ein ***).

Die Zwinglische Amtslehre hat demnach einen ganz bestimmten Charakter, sie steht in genauem Zusammenhange mit seiner Ansicht von dem Verhältnisse der Religion zur Sittlichkeit überhaupt. Einen geistlichen Stand als solchen kennt er so wenig als Luther; die „Geistlichen" sind Hirten, Aufseher, Wächter, Vorsteher der Gemeinde, die aus der Gemeinde selbst hervorgehen, und von ihr berufen werden sollen, um das Evangelium zu predigen und als sittliche Vorbilder zu wandeln. Die Verwaltung der Sakramente ist nach Zwingli keine ausschließliche Amtsbefugniß des Geistlichen; die Gemeinde verwaltet wenigstens das Abendmahl selbst. Demgemäß ist der Pfarrer als Hirte nach Zwingli recht eigentlich der Vertreter der christlichen Volksgemeinde: ein Lehrer der Wahrheit, ein Hort der Gerechtigkeit, ein Beschützer der Unschuld, ein Wächter guter christlicher Sitte, ein Vorkämpfer für die ewigen und heiligen Angelegenheiten der Menschheit, ein Freund des Vaterlandes, ein Feind der Selbstsucht, des Hochmuthes, jedes gemeinen Treibens, ein guter Hirte, um dessen Stab die Gemeindeglieder sich willig schaaren, der lieber stirbt als zuläßt, daß der räuberische Wolf sich in die Heerde dränge.

Gewiß eine hohe Vorstellung von der Würde und Wichtigkeit des geistlichen Amtes! Die äußere Amtswürde ist aufgegeben, die innere

---

*) A. a. O., 659.

**) A. a. O., 660: Vor allen dingen sind nit würdig, daß sy hirten genennt werdind, die nit leeren könnend, oder, so sy es könntind, nit zäj (zähe) sind, und den widerstrebenden mannlich widerstand.

***) Man vgl. s. Schrift von dem predigamt II., 1, 318 ff.

Amtsehre hergestellt. Von Gott gesalbte Vertreter des christlichen Volks, geheiligte Vorbilder der Gemeinde in Wort und That, in Geist und Kraft, in Gedanke und Leben, das sind die ächten Träger des geistlichen Amtes, bei dem Allem dessen sich stets bewußt, daß die Gemeinde, an welcher sie ihren Ausgangspunkt haben, auch der ausschießliche Gegenstand ihrer hingebenden Wirksamkeit ist.

---

§ 142.

Der Amtsbegriff Calvins.

Zwingli hat mit dem katholisch-mittelalterlichen Amtsbegriffe gründlich aufgeräumt. Calvin hat einen neuen geistlichen Amts- und Standesbegriff geschaffen. Es ist ganz unrichtig, Calvin für den Begründer eines selbstständigen protestantischen Gemeindelebens zu halten. Nicht die Gemeinde, sondern ein besonderer geistlicher Stand ist nach seiner Ansicht von Gott zur Kirchenregierung berufen *). Wohl wird die Kirche eigentlich von Jesus Christus selbst regiert, der das Kirchenregiment mit Hülfe seines Wortes führt. Da aber der Herr sich nicht mehr sichtbar auf Erden befindet, so bedarf er stellvertretender Organe, welche die Kirche für ihn regieren **). Weder bei Luther noch bei Zwingli findet sich eine Spur von einer solchen Stellvertretungstheorie; sie ist aus dem katholischen Vorstellungskreise hinübergenommen. Nach protestantischer Anschauung ist der heilige Geist der Stellvertreter Christi in der Gemeinde. Diese Vorstellung befriedigte Calvin nicht. Wie ihm die wahre Kirche nothwendig eine sichtbare ist, so bedarf Christus in ihr auch nothwendig eine sichtbarere Repräsentation, durch welche er seinen Willen ausrichtet. Es ist ein menschliches Amt von ihm mit göttlicher Autorität angeordnet; dasselbe ist das wichtigste Erhaltungs- und Förderungsmittel der Kirche: ohne das Amt hat die Kirche weder Halt noch Bestand. Durch das Amt theilt Christus vom

---

*) Inst. IV., 3, 1: Jam de ordine dicendum est, quo Ecclesiam suam gubernari voluit Dominus.

***) Quia visibili praesentia (Dominus) inter nos non habitat, ut voluntatem nobis suam ore coram declaret, hominum ministerium in hoc adhibere . . . et quasi vicariam operam.

Himmel her noch immer seine Gaben und Güter aus. Wer die Autorität des Amtes zu schwächen, zu untergraben oder gar zu vernichten sucht, begeht ein Attentat gegen das innerste Leben der Kirche. Das Licht der Sonne, das tägliche Brod sind nicht so unentbehrlich, wie das geistliche Amt *).

Die Amtslehre Calvins ist unmißverständlich. Ihr zufolge geht das Amt nicht aus der Gemeinde hervor; es ist etwas für sich, über die Gemeinde gestellt, eine göttliche Stiftung von unbedingter Autorität. Die Gemeinde soll ihm unterthan sein; es hat die Gemeinde zu regieren. Allerdings giebt es auf biblischem Grunde — auf welchen Calvin seine Amtslehre zu stützen sucht — nicht nur ein Amt, sondern mehrere Aemter. Hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Amtslehre Calvins und derjenigen der katholischen Kirche. Die ursprünglichen Aemter der apostolischen Kirche sind zwar nicht alle erhalten geblieben; diejenigen der Apostel, Propheten und Evangelisten sind verschwunden; dagegen sind die der „Doktoren", „Pastoren", „Aeltesten" und „Diakonen" noch vorhanden. Den ersten ist die Sorge für die reine Lehre, den zweiten die Predigt des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente und die Erhaltung der Kirchenzucht, den dritten insbesondere die Sittenaufsicht, den vierten die Armen- und Krankenpflege anvertraut **).

Bei Luther und Zwingli keine Spur mehr von Hierarchie; bei Calvin der Ansatz zu einem neuen angeblich aus biblischen Elementen gebildeten „Klerus": — ein Organismus von kirchlichen, mit der dreifachen Befugniß zu lehren, zu regieren, Gesetze zu geben, ausgerüsteten Beamten ***). Gleichwohl bekämpft Cal-

*) IV., 3, 2: Hominum ministerium, quo Deus in gubernanda Ecclesia utitur, praecipuum esse nervum, quo fideles in uno corpore cohaereant . . . non aliter incolumem servari Ecclesiam posse, quam si his praesidiis fulciatur . . . Ecclesiae ergo dissipationem, vel ruinam potius et exitium molitur, quisquis ordinem hunc et hoc genus regiminis vel abolere studet, vel quasi minus necessarium elevat. Neque enim vel solis lumen ac calor, vel cibus ac potus tam sunt praesentis vitae fovendae ac sustinendae necessaria, quam est conservandae in terris Ecclesiae apostolicum ac pastorale munus.

**) A. a. O., 9, unterscheidet Calvin duo genera Diaconorum, quorum alteri in rebus pauperum administrandis, alteri in pauperibus ipsis curandis Ecclesiae servient.

***) A. a. O., 8, 1: De spirituali tantum potestate loquar, quae propria est Ecclesiae. Ea autem consistit vel in doctrina, vel in jurisdictione, vel in legibus ferendis.

vin aufs schärfste die katholische Hierarchie. Die letztere ist eingesetzt im Widerspruche mit dem göttlichen Worte, sie hat Menschensatzungen über das Wort gestellt; der „Klerus" Calvins gründet sich auf das Wort und erkennt in demselben die oberste Autorität, nach welcher er sich unbedingt richtet. Allerdings besitzt er auch die ausschließliche Befugniß, das Wort auszulegen und anzuwenden.

Unmöglich konnte dem Scharfblicke Calvins entgehen, welche Gefahren mit seinem Amtsbegriffe verbunden waren. Darum warnt er auch davor, daß die Kirchengewalt den Menschen, welche sie ausüben, zugeschrieben werden möchte; Christus allein sei zu hören. Wenn aber die „Kleriker" sich als sichtbare Stellvertreter Christi zu betrachten haben; wenn ihr Wort als Christi Wort, ihre Befehle als Christi Befehle gelten: wird dann nicht unvermeidlich ihre menschliche Autorität den Charakter einer göttlichen annehmen *)? Calvin mag immerhin erinnern, die Autorität ruhe nicht in den Personen, sondern im Amte; behauptet dasselbe nicht auch die römische Kirche? Und hat die Person, als ausschließliche Trägerin des Amtes, nicht Veranlaßung genug, sich mit Mitteln und Zwecken in die Amtsautorität einzuhüllen **)? Calvin mag immerhin behaupten, die Autorität entspringe eigentlich aus dem Worte; wenn aber das Wort einem bestimmten Stande mit dem unbedingten Vorrechte der Auslegung und Anwendung übertragen ist: theilt sich in diesem Falle die Würde des Wortes nicht dem Stande selbst mit, und wird ihm nicht dadurch, daß ihm die Befugniß zusteht, den Sinn des Wortes nach seinem Gutbefinden zu deuten, eine fast unbeschränkte Macht über das Wort selbst zugewiesen? Kommt zu der ausschließlichen Verwaltungsbefugniß des Wortes noch das ausschließliche Regierungs- und Gesetzgebungsrecht hinzu — wenn auch innerhalb der von der heiligen Schrift gezogenen Schranken — so ist schwer zu sagen, wie einer Körperschaft ausgedehntere Vollmachten ertheilt werden könnten, als

---

*) A. a. O.: Si simpliciter hominibus concedimus quam sumere ipsis visum fuerit potestatem, omnibus in promptu est, quam sit proclivis in tyrannidem lapsus, quae procul a Christi Ecclesia abesse debet.

**) Calvin windet sich deutlich, wenn er a. a. O., 8, 2 bemerkt: Hic meminisse oportet, quicquid autoritatis ac dignitatis Spiritus in Scriptura sive Sacerdotibus, sive Prophetis, sive Apostolis, sive Apostolorum successoribus defert, id totum non proprie hominibus ipsis, sed ministerio cui praefecti sunt dari, vel (ut expeditius loquamur) verbo, cujus ministerium illis est commissum

Calvin sie dem von ihm aufgestellten neuen „Klerus" ertheilt hat. Das Amt ist ihm darum auch der Mund, aus dem Gott selbst in der Kirche redet *).

Unstreitig begegnen wir bei Calvin einem starken Zuge nach Erhebung der geistlichen Amtsgewalt. Derselbe steht mit dem Gesetzescharakter seines Kirchentypus überhaupt im genauesten Zusammenhange. Den römisch-katholischen Amtsbegriff hat er zwar aufgegeben; sakramental ist die Amtsautorität in der Kirche Calvins nicht, sie ist doktrinal. Allein er kann sich die Gesammtheit der Kirche nicht anders als unter dem doppelten Gesichtspunkte einer regierenden Körperschaft (Klerus) und einer gehorchenden Unterthanenschaft (Laien) denken. Darum hat er doch eigentlich kein rechtes Verständniß für den Grundschaden der römischen Kirche. Sobald Papst und Bischöfe sich unter die Autorität des göttlichen Wortes stellten, so wäre Alles gut. Daß eine protestantische Hierarchie mit orthodoxem Schriftauslegungsrechte und privilegirter Amtsherrschaft den von ihr abweichenden kirchlichen Richtungen so feindselig und ausschließlich sich gegenüber stellen mußte wie das römische Kirchenthum, kam bei ihm nicht in Betracht **). In einem Schreiben an den König von Polen spricht er sehr beifällig von verschiedenen Rangstufen geistlicher Amtswürden bis zum Erzbischof hinauf ***). Die sogenannte successio apostolica scheint ihm nicht Weniges für sich zu haben. Schade, daß sich die rechte im Papstthum nicht mehr findet; sie muß aufs neue hergestellt werden. So gar kein Bewußtsein von Gemeinderechten in diesem Schreiben, daß Calvin eine neue Form der Amtssuccession durch die Hand protestantischer „Pastoren" in Aussicht stellt †). Die hohe Bedeutung einer solchen

---

*) Opera II., 181.

**) An den König von Polen, Opera IX., 2, 87 schreibt er gegen Ende 1554: Ecclesiae anima est doctrinae puritas, quam Romae esse prorsus abolitam quum certo certius sit, sequitur illic restare duntaxat mortuum cadaver!

***) Ut hoc concordiae vinculo melius inter se devincti manerent Episcopi.

†) Hic, fateor, optandum esset, ut valeret continua successio ut functio ipsa quasi per manus traderetur .. Quia autem Papae tyrannide abrupta fuit vera ordinationis series, novo subsidio nunc opus est ad Ecclesiae instaurationem ... Qui ergo praeter spem hominum insolito modo repente apparuerunt sincerae pietatis vindices ... hac lege divinitus vocati sunt, ut, Ecclesiis recte compositis, alios pastores substituant in suum locum.

Einrichtung setzt er auch dem Herzog von Sommerset in einem Schreiben vom Jahre 1548 auseinander *).

So manifestirt sich denn in dem Amtsbegriffe Calvins bereits deutlich ein Rückfall der protestantischen Kirchenpolitik in katholisch-mittelalterliche Irrthümer. Nicht der Glaube in dem Subjekte, nicht der heilige Geist in der Gemeinde, nicht die neuen Lebensmächte in dem Gottesreiche erscheinen Calvin als ausreichende Bürgschaften für den Fortbestand und Ausbau der Kirche. Eine sichtbare, Christum auf Erden stellvertretende, Amts-Corporation ist nöthig, um jene in ihrem Wesen und Leben zu schützen und zu erhalten. Ohne diese ist insbesondere die „Seele" aller kirchlichen Thätigkeiten, die Reinheit der Lehre, nicht erhältlich. Allein das neue seligmachende Kirchenthum birgt — nach Calvins offenem Geständnisse — keine Kraft der Selbsterhaltung in sich. Es bedarf gegen Heterodoxie, Häresie und schismatische Versuche des schirmenden Armes der weltlichen Obrigkeit. Die Amtskirche Calvins ist nicht vollziehbar ohne die Mitwirkung der Staatsgewalt. Ein schlagender Beweis dafür, daß eine Kirche, welche auf die Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinde verzichtet, trotz der scharfsinnigsten Einrichtungen nicht zu eigener Freiheit und Selbstständigkeit zu gelangen vermag. Das über der Gemeinde stehende Amt schwebt in der Luft, und, um nicht zu fallen, sieht es sich genöthigt, unter dem starken Arm des Staates seine eigene Schwäche zu verbergen.

---

§ 143.

Melanchthons Amtsbegriff.

Zwingli, der Vertreter des Gemeindeprinzips, welches in der umfassenden Volks- und Staatsgemeinde den vollkommensten Ausdruck findet; Calvin, der Vertreter einer Lehr- und Zucht-Hierarchie, welche den Staat ihren speciell kirchlichen Zwecken dienstbar zu machen bestrebt ist: welch ein überraschender Gegensatz auf dem

*) Lettres de J. Calvin, ed. J. Bonnet, 1, 273: Combien que les édicts et statuts des princes soient bonnes aydes pour advancer et maintenir l'estat de la chrestienté, si est-ce toutefois que Dieu veult déclairer la vertu souveraine en ce glayve spirituel de sa parolle, quand elle est annoncée par les pasteurs.

Gebiete des reformirten Protestantismus! Luther endlich, ursprünglich ein entschiedener Vorkämpfer für Gemeindefreiheit, später ein freilich unentschiedener Gönner der Staatsomnipotenz und Amtsherrschaft; die Fehler Zwinglis und Calvins in seinem Standpunkte zuletzt vereinigt! So wenig ist es den Reformatoren gelungen, was sie eigentlich wollten und sollten, auf dem Gebiete der Kirche folgerichtig zu verwirklichen. Eigenthümlich ist noch die Stellung, welche Melanchthon in der Amtslehre einnimmt. In der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre behandelt er das herkömmliche geistliche Amt fast wegwerfend unter dem Titel „Obrigkeit", um zu sagen, daß es keine geistliche Obrigkeit gebe. Die Bischöfe sind Diener*)! Sie besitzen keine gesetzgeberische Autorität; sie haben nur Gottes Wort zu lehren. Wenn sie gegen die Schrift lehren, oder, wo sie in unverbotenen Dingen die Gewissen zwingen wollen, ist ihnen Niemand Gehorsam schuldig. Die erzwungene Ehelosigkeit der Priester ist ein Unrecht. Melanchthon nahm jedoch bald Veranlassung, von der herkömmlichen Kirchengewalt günstiger zu denken. Bei der einreißenden kirchlichen Verwirrung empfand er die Lücke, welche durch den Wegfall der bischöflichen Kirchenregierung verursacht worden war, bald schmerzlich. Er war ein Mann, der Ordnung fast pedantisch liebte; die eingetretene Zuchtlosigkeit schreckte ihn, die Staatsgewalt konnte in seinen Augen die Kirchengewalt nicht ersetzen. Zur Zeit der Uebergabe der „Augsburger Confession" hegte er den lebhaftesten Wunsch nach Wiederherstellung der bischöflichen Kirchengewalt. Dem Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, schrieb er im August des Jahres 1530: keinen innigeren Wunsch trage er, nebst vielen Anderen, auf dem Herzen, als daß mit dem Kirchenfrieden auch die Bischofsgewalt restituirt werde; sie sei ein unentbehrliches Bedürfniß**).

Als unerläßlich erschien sie ihm namentlich zur Erhaltung der äußeren kirchlichen Einheit. Auch er glaubte mithin an die Nothwendigkeit des Fortbestandes einer geistlichen Hierarchie. Das „Volk" werde zwar damit unzufrieden sein; man dürfe sich um sein Geschrei nicht kümmern; nicht übel wäre es, wenn seine Gesinnungs-

---

*) Corp. Ref., XXI, 224: De ecclesiasticis magistratibus sic censemus: primum ministros esse Episcopos, non potestates aut Magistratus.

**) Corp. Ref., II, 273 f.: Velim hoc tibi persuadeas de me deque multis aliis, nos maxime optare, ut pace constituta Episcoporum potestas sit incolumis, et hanc plurimum prodesse posse Ecclesiis judicamus.

genossen unter den Protestanten sich mit den Bischöfen verbänden. In demselben Augenblicke, in welchem Luther gegen die Bischofsstühle den Donnerkeil seines gewaltigen Wortes schwang, gab Melanchthon vertrauliche Winke, daß man Alles aufbieten müsse, um diese Stühle zu erhalten *). Gab er sich doch der unbegreiflichen Illusion hin: wenn man nur die reine Lehre behalte, dann sei Alles gut, und klagte er doch ganz bitter über Volk und Fürsten, daß es beiden nur darum zu thun sei, das geistliche Amtsjoch zu zerbrechen **). Keine Ahnung ist in ihm davon, daß in der Restitution der bischöflichen Gerichtsbarkeit eine Restitution des römisch-katholischen Kirchendruckes nothwendig inbegriffen sei. Nur Verdruß darüber, daß es ihm nicht vergönnt sei, die Bischöfe sofort wiedereinzusetzen, und die Besorgniß, die auf sie folgende Tyrannei dürfte leicht eine noch schlimmere werden ***).

Sicherlich war es kein Beweis von hohem Glaubensmuthe, daß Melanchthon von der Besorgniß erfüllt war, die Kirche werde ohne das Band des bischöflichen Amtes auseinanderfallen. Luther, bemerkt er ärgerlich, sei nur populär, weil er der römischen Hierarchie ein Ende gemacht, eine „wenig frommende Freiheit" erworben †). Zum guten Glück, aber zu Melanchthons größtem Bedauern, lehnten die römischen Bischöfe, die, wie immer, gar keine Machteinbuße erleiden wollten, die ihnen angebotenen günstigen Bedingungen ab ††). Furcht vor Krieg,

*) Corp. Ref. II, 303 (an M. Alber): Est et prudentibus ac doctis viris hoc considerandum, quod non sit malum dissolvere πολίτειαν ecclesiasticam. Utut res se habet, sedent in cathedra episcopi. Hanc evertere nolim, si tamen conservare possim.

**) II, 327. Unter dem 29. Aug 1530 schreibt er an Luther: Valde reprehendimur a nostris, quod jurisdictionem reddimus Episcopis. Nam vulgus assuefactum libertati, et semel excusso jugo Episcoporum aegre patitur sibi rursus imponi illa vetera onera et maxime oderunt illam dominationem civitates imperii. De doctrina religionis nihil laborant; tantum de regno et libertate sunt solliciti.

***) A. a. O., 334 (an Camerarius): Utinam utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere Episcoporum. Video enim, qualem simus habituri Ecclesiam, dissoluta πολιτεία ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit.

†) A. a. O., 341: Quem (Lutherum) nulla de causa quidem, ut video, amant, nisi quia beneficio ejus sentiunt, se Episcopos excusisse, et adeptos libertatem minime utilem ad posteritatem. Qualis enim cedo futurus est status ad posteros in Ecclesiis, si omnes veteres mores sint aboliti, si nulli certi sint praesides?

††) A. a. O., 347: Palam professi sumus, nos Politiam Ecclesia-

Spaltung, Verwirrung, Mißtrauen in die dem Protestantismus innewohnende Kraft, und insbesondere völlige Gleichgültigkeit gegen das Gemeindeprinzip, stimmten Melanchthon so bischöflich. Wenn er wirklich Verfasser des Gutachtens vom 17. Sept. 1530 ist, in welchem die Bischöfe mit ihren Forderungen ziemlich scharf abgewiesen werden*), so ergiebt sich freilich, daß er bisweilen auch minder günstig über die Wiederherstellung der Bischofsgewalt urtheilte. Die Anerkennung der Bischöfe wird in diesem Aktenstücke von der dortseitigen Anerkennung des evangelischen Predigtamtes abhängig gemacht und die bischöfliche Gerichtsbarkeit nicht unter die geistlichen Amtsbefugnisse gerechnet **).

Im Allgemeinen jedoch hat Melanchthon seine Vorliebe für die Restitution der Bischofsgewalt bis an sein Lebensende beibehalten. Er dachte hierin von Luther stets verschieden. Das Amt galt ihm, wie Calvin, niemals als ein Ausfluß der Gemeinde; den Unterschied zwischen dem „geistlichen" und dem „weltlichen" Stande betrachtete er nicht als durch die Reformation aufgehoben; nicht zur Selbstständigkeit, sondern zur Bevormundung durch das Amt war ihm die Gemeinde berufen.

Dagegen war er sich über die Stellung, welche die Bischöfe in der protestantischen Kirche einnehmen sollten, keineswegs klar geworden. Er forderte von ihnen Annahme der reinen Lehre, die Predigt des lautern Evangeliums, stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung, also Zustimmung zu den Ergebnissen der Gewissensfreiheit und der freien Forschung. Unter diese Ergebnisse gehörten aber nach Luther auch die Lehre vom allgemeinen Priesterthum, von der Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinde. Wie sollten unter solchen Umständen die emanzipirten Gewissen sich je wieder bischöfliche Entscheidungen mit Zwangsgewalt gefallen lassen? Die Restitution der Bischöfe ohne Straf- und Zwangsrecht war aber eine leere Illusion. Entweder hätte die reine Lehre die Bischöfe, oder die Bischöfe hätten die reine Lehre unterdrücken müssen. Insofern ist es mehr als naiv, wenn Melanchthon noch im Jahre 1543, nach den bittersten Enttäuschungen, auf dem Vorschlage

---

sticam libenter conservaturos esse et optare, ut Episcopi praesint Ecclesiis . . . sed conditiones nondum acceperunt Episcopi.

*) A. a. O., 373 ff.

**) Jurisdictio enim et obedientia sacerdotum tantum sunt res politicae, quae Episcopis consuetudine et ordinatione humana debentur.

beharrt, den Bischöfen ihre Macht, Reichthum, Würden zu belassen, und nur die Kleinigkeit von ihnen zu fordern, daß sie die reine Lehre annehmen *).

Ein Hauptbeweggrund für die Erhaltung der bischöflichen Jurisdiction war unzweifelhaft für Melanchthon der Wunsch, das Kirchenregiment in bischöfliche, d. h. geistliche, Hand zu legen. Ihr Amt sollte den Doppelcharakter einer göttlichen und einer menschlichen Institution an sich tragen. Göttlichen Ursprungs ist das Predigtamt, menschlichen Ursprungs das Kirchenregiment. Das erstere ist nicht an „gewisse Ort und Succession" gebunden, und eine göttliche Stiftung, sofern Christus Prediger sendet, „damit einträchtige gewisse Lehr in der Kirche" bleibe, „wie sie auch von Adam bis auf diese Zeit in der rechten Kirchen blieben ist." Außer der Predigt und Sakramentsverwaltung sollte aber dem Bischof noch die kirchliche Gerichtsbarkeit nach menschlichem Rechte zustehen, „also, daß der Beklagte erscheinen und, so er überwiesen ist, die Straf annehmen soll"; ebenso hätte derselbe Ordnung zu halten, „worin ihm das Volk zu Gehorsam verpflichtet, und wogegen er nicht ärgerlich handeln soll, zu unnöthiger Zertrennung der Kirchen." Der Bischof sollte also Beides in einer Person sein: nach göttlichem Auftrag Prediger, nach menschlichem Regent der Kirche. In dem nach Gottes Wort reformirten Episcopate wollte Melanchthon unverkennbar eine neue geistliche Hierarchie in der Kirche begründen**). Der Einfluß derselben hätte um so größer werden müssen, als den Bischöfen nach Melanchthons Plan nicht nur die Aufsicht über die Universitäten, sondern namentlich auch über die reine Lehre ausschließlich übertragen werden sollte. Seinen Widerwillen gegen einen Aufbau

---

*) A. a. O., V, 149: De Collegiis et ἱεραρχία Ecclesiastica . . moderatissimae sunt sententiae, ut maneat forma politiae Ecclesiasticae, maneant collegia et ἀξιώματα ἱερατικά, opes, gradus, ornamenta, sed superstitiones graves tollantur . . Saepe in Conventibus Germanicae Nationis hanc pacis viam proposui. Nec aliam video, nisi hanc unam, ut retineant Episcopi et Collegia sua ἀξιώματα, et suas opes et recipiant doctrinam piam. Quid cogitari aequius potest?

**) A. a. O., V, 597 f.: Darum müssen Bischoffe als ein Grad über andere Priester sein, und dieselbigen müssen bestellte Regiment haben, und bedürfen viel Personen zur Ordinatio, zur Unterweisung der Ordinanden, zur Visitatio, zun Gerichten, zu rathen, zu schreiben, zu Bothschaften, zu den Synodis und Concilien . . Und ist in Summa zu christlicher Concordia u. s. f.

der Kirche auf dem Grunde der Gemeinde spricht er zu gleicher Zeit unumwunden aus*).

Bei der Unausführbarkeit der kirchenpolitischen Reformplane Melanchthons blieb auch sein Wunsch nach Restitution der bischöflichen Hierarchie erfolglos. Das Predigtamt mit seinen verschiedenen Abstufungen blieb das einzige Amt in der protestantischen Kirche, und dieses hatte nicht den Befehl, die Kirche zu regieren, sondern für Erhaltung und Verbreitung der reinen Lehre zu sorgen. In letzterer Beziehung hat nun Melanchthon das wesentliche Verdienst, daß er einen wohlunterrichteten, gründlich geschulten Predigerstand schaffen half. Auch er überspannte zwar, wie wir früher schon gesehen, die Forderung der reinen Lehre. Genug, wenn der evangelische Prediger nur „reine christliche Lehr nach Verstand der rechten und katholiken Kirchen Christi lehrt und predigt"**). Aber wenigstens stellte er doch die ausdrückliche Bedingung auf, daß nur solche Prediger eine Anstellung finden sollten, welche durch wissenschaftliche Tüchtigkeit sich auszeichneten, und in theologischen Controversen wohl geübt wären***). Eine sonderbare Täuschung Melanchthons war es, daß die Kirchenspaltung an sich die Kirche mit Ignoranz bedrohe†). Mit Recht erwartete er die Barbarei für den Fall, daß das Licht der Wissenschaften auf den Universitäten erlöschte: aber die Barbarei kam hauptsächlich durch die theologischen Controversen innerhalb des Protestantismus, um deren willen er der Kirche die Wissenschaft insbesondere erhalten wünschte††).

*) A. a. O., 603: „Daß man die Wahl auf die alte Weise bringen wolle, nämlich daß das Volk oder die fürnehmsten aller Stände ihre Stimme geben sollten, das hat vor Zeiten viel Zerrüttung gebracht, würde jetzund auch Unruge gebären." Er ist für Beibehaltung der Wahlkapitel.

**) III, 185.

***) A. a. O., 903: Adjungenda est et in docendo prudentia et dexteritas quaedam, ut et utilia ac necessaria conscientiis doceat, et ut apte, proprie ac perspicue ea tradat. Ad hanc facultatem opus est etiam instrumentis aliarum artium, praesertim cum incidunt controversiae et refutandae sunt opiniones, quae non consentiunt cum pura doctrina Evangelii, ubi danda est opera, ut ostensis fontibus et prolatis veris rationibus et scripturae testimoniis conscientiae solvantur ex erroribus et perplexitate et confirmentur in vera doctrina.

†) Ebend., 912: Ne funditus intereant litterae, ne doctrina religionis extinguatur, hortamur, ut concordia ac disciplina restituatur.

††) Multae enim et magnae controversiae agitantur in Ecclesiis, quae sine eruditione nequaquam explicari possunt.

In der Amtslehre Melanchthons begegnen wir einem doppelten Irrthum. Der größte war das Vorurtheil, daß das geistliche Amt die Kirche zu regieren habe, aber auch kein kleiner war die Vorstellung, daß die wesentlichste Aufgabe des Amtes in der Erhaltung des korrekten Lehrbegriffes bestehe. Welch eine Kluft zwischen Melanchthons Amtslehre und derjenigen Zwinglis, nach welcher der Geistliche als bewußtester Träger der Frömmigkeit des Volkes, als würdigstes Vorbild eines sittlichen Charakters in seiner höchsten Bedeutung erscheint. Daß das Predigtamt einen wesentlich praktischen Zweck, Erweckung des Glaubens an den Erlöser, Erneuerung des Herzens, Pflanzung aller Tugenden gegen Gott und den Nächsten hat, wird von Melanchthon, nicht zwar in seiner frühern, dagegen in seiner spätern Lehrperiode fast ganz übersehen; der Pfarrer ist ihm wesentlich orthodoxer Theologe. „Rechte Lehrer dichten nicht neue oder besondere Lehre von Gott, sondern bleiben straks in dem einigen Verstand . . . und ist das ganze Predigtamt . . . nicht anders denn der Propheten und Aposteln Schriften und die Symbola dem Volk fürlesen oder sprechen, und dabei eine Erinnerung thun, wie eine Grammatica, was der Sprache wahrhaftiger Verstand sei, was Gott genennet ist, was erschaffene Dinge sind, was diese Namen, Leib, Geist, Person, Gesetz, Sünde, Evangelium, Verheißung, Glaube, Gnade, Gerechtwerden, Gottesdienst 2c. bedeuten." Mit einem Worte: das geistliche Amt ist in Melanchthons Augen bekenntnißeifriges Lehramt.

§ 144.

Der offizielle Amtsbegriff in der lutherischen Kirche.

Daß auch die „Augsburger Confession" wenigstens theilweise ein Ausdruck Melanchthon'scher Amtslehre geworden ist, kann uns nicht verwundern. Zwar ist ihr zufolge das geistliche Amt zur Bewirkung von Glauben eingesetzt*). Aber gleich von vorn herein findet sich in ihr der bedenkliche Irrthum, daß die objektive göttliche Stiftung (ordinatio et mandatum Christi) im Amte Alles, und der gottlose Prediger eben so gute Dienste leiste als der gottbegeisterte**). Die

*) Art. 5: Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi Sacramenta.

**) Art 8.

Ordination ist (Art. 14) in die Vocation verwandelt, die Amtsgewalt besteht in Predigt, Sakramentsverwaltung und Schlüsselgewalt. Auch hier der Irrthum, daß die letztere ausschließlich dem Amte und nicht der Gemeinde zugewiesen wird; kirchliche Gerichtsbarkeit oder Regierungsgewalt steht zwar den Bischöfen nicht nach göttlichem Auftrage, aber nach menschlichem Rechte zu, wie z. B. Ehegerichtsbarkeit, Kultusordnungen und Anderes dergleichen, obwohl niemals im Widerspruche mit dem göttlichen Worte, oder zur Bedrängung der Gewissen*). Die Augsburger Confession" hegt deutlich den Wunsch, das bischöfliche Amt, allerdings von seinen Auswüchsen gesäubert, zu erhalten; sogar die weltliche Herrschaft soll, wenn auch des geistlichen Heiligenscheins entkleidet, den Bischöfen nicht genommen werden**).

Wie deutlich erhellt, hat Melanchthons Amtsbegriff demjenigen Luthers in der „Augsburger Confession" den Vorsprung abgewonnen. Das geistliche Amt ist hier ein Amt über der Gemeinde: in erster Linie Lehramt, in zweiter Amt der Kirchenleitung***).

Die „Augsburger Confession" kennt darum eine doppelte Amtswürde, die niedrigere des Pfarrers, die höhere des Bischofs; der Pfarrer lehrt und regiert nicht, der Bischof lehrt und regiert. In den „Kirchenordnungen" fällt das bischöfliche Amt nur deßhalb hinweg, weil dessen Restitution nicht erfolgte. Die älteren „lutherischen" Kirchenordnungen enthalten in der Regel einfache Bestimmungen über das geistliche Amt. Der Pfarrer soll „als ein Diener Christi, ein Haushalter über Gottes Geheimniß seines Amts treulich, fleißig, ehrlich warten" †). Einen Blick in die primitiven Verhältnisse

*) II, 2: Die potestas Episcoporum ist die potestas seu mandatum Dei praedicandi Evangelii, remittendi aut retinendi peccata et administrandi Sacramenta. Es ist den Bischöfen kein anderes Ministerium von Gottes wegen anvertraut, nisi remittere peccata, item, cognoscere doctrinam, et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione Ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.

**) Non petunt Ecclesiae, ut Episcopi honoris sui jactura sarciant concordiam . . Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur Episcopis, sed hoc unum petitur, ut patiantur Evangelium pure doceri, et relaxent paucas quasdam observationes, quae sine peccato servari non possunt.

***) So auch noch die locupletirte Confession, II, 4: Non hoc agimus, ut labefactetur autoritas Ecclesiasticae potestatis, non detrahimus de dignitate Episcoporum, non dissipamus εὐταξίαν Ecclesiae.

†) So die K. O. der Stadt Elbogen (1523), bei Richter I, 16.

des protestantischen Pfarramtes läßt uns z. B. die Kirchenordnung von Schwäbisch Hall thun, wenn an gewissen Herrschaften getadelt wird, daß sie auf ihren Dörfern Pfarrer von so geringer Qualität dulden, daß sie dieselben nicht als Schweinehirten anstellen würden, woraus „wol zu vermuten, das man die bawer geringer acht dann die seu oder ander unvernufftig thier." Um so mehr sieht sich diese Kirchenordnung zu der Bemerkung veranlaßt, „daß auf der ganzen Erde nichts Heiligeres, Ehrbahrlicheres, Friedsameres und Fruchtbareres erfunden werden mag denn das Predigtamt, von welchem das reine und lautere Gotteswort mit rechtem Verstand und Glauben gepredigt wird"*).

In mehreren hervorragenden kirchlichen Urkunden wird jedoch neben dem Pfarramt noch immer das Bischofsamt erwähnt oder in Aussicht gestellt. Nach dem „Unterricht der Visitatoren" (1528) sollen die Pfarrer „verstendige geschickte leute" sein, denen anliegen soll, wie man lehre, glaube, liebe, wie man christlich lebe, die Armen versorge, die Schwachen tröste, die Wilden strafe: eine an Zwinglis Auffassung vom geistlichen Amt erinnernde Vorschrift. Ueber ihnen sollten Bischöfe, Erzbischöfe, „Aufseher und Visitatores" stehen: — das sogenannte „Besucheamt". Das letztere Amt ist „nütz und noth"; seit es gefallen und verkehrt worden, ist der Schaden groß; es wieder einzuführen, dazu fühlen die sächsischen Visitatoren in jenem Augenblick weder innern Beruf, noch gewissen Befehl**). Darum wird die Wiederbesetzung des höheren Amtes noch ausgesetzt und nur das niedrigere vorläufig eingerichtet. Der Pfarrer ist vorzugsweise der Lehrer der Gemeinde. Er soll das Evangelium ganz predigen, zum Worte Gottes nichts hinzu, nichts davon thun, zur Buße vermahnen, die zehn Gebote fleißig treiben, die Leute nicht in den falschen Wahn gerathen lassen zu meinen, sie hätten Glauben, so sie doch weit davon sind***). Von dem damaligen geringen

---

*) Bei Richter, a. a. O., 40, 49.

**) Ebend., 83: Darnach, so uns jetzt das Evangelion durch unaussprechliche gnade gottes barmhertziglich wider komen . . . hetten wir auch dasselbige recht Bischoflich und besucheamt, als auffs höhest von nöten, gerne wieder angericht gesehen. Aber weil unser keiner dazu beruffen odder gewissen befehl hatte, hat sichs keiner für dem andern thüren unterwinden.

***) A. a. O., 93: Darum sind die Pfarher vermanet, das sie mehr vleis wollen haben, die stücke die nötig sind, als Christliche busse, . . glauben, gute werck, Gottesforcht, beten, nicht Gott lestern, die Eltern ehren, die kinder ziehen, die öbrigkeit ehren, nicht neyde, nicht has tragen, niemand beschedigen odder todschlagen, keuscheit ynn der ehe züchtiglich leben, nicht geitzig sein, nicht stelen, nicht foll saufen, nich liegen, niemand schmehen.

Bildungsstande der Gemeinden giebt die Verordnung Zeugniß, daß jeden Sonntag über die zehn Gebote, das Vaterunser und den Glauben gepredigt werden soll *).

Dagegen wird nun das Pfarramt kirchenordnungsgemäß nach oben hin erweitert. Es wird ein Pfarr-Aufsichtsamt geschaffen, das Amt der sogenannten Superattendenten, welches jedoch nicht ein Ersatz für das bischöfliche Kirchenregiment sein soll. Der „Superattendens" ist ein Pfarrer, dem vorzugsweise die Lehraufsicht über die ihm innerhalb seines Sprengels untergebenen Pfarrer anvertraut ist, der insbesondere darüber zu wachen hat, „ob recht und christlich gelehret, ob das Wort Gottes und das heilige Evangelion rein und treulich geprediget und die leut mit den heiligen Sakramenten nach der Einsetzung Christi seliglich versehen werden", auch, ob sie in ihrem Wandel kein Aergerniß geben, Aufruhr anzetteln u. s. w. Seine Einwirkung soll zunächst einen vertraulichen und freundlichen Charakter an sich tragen; auch steht ihm keine Strafbefugniß zu, sondern bei halsstarrigem Widerstreben von Seite eines Untergebenen hat er dem „Amtmann" Anzeige zu machen, und dieser soll dem Kurfürsten Bericht erstatten. Wer sich der vorgeschriebenen Lehrform nicht unterwirft, hat das Land zu verlassen. Der katholische Gedanke der Lehreinheit wird mit Hülfe der Superattendentur durch Staatszwang durchgeführt **). Nicht nur wird in den lutherischen „Kirchenordnungen" das Pfarramt einseitig als Lehramt aufgefaßt, sondern die Erhaltung und Befestigung der reinen Lehre wird immer ausschließlicher als die hauptsächlichste Obliegenheit desselben betrachtet ***). Durch den Abendmahlsstreit wird

---

*) Ebend., 97: Es sollen auch zu dieser predigt, umb der kinder und ander einfeltigen unwissenden leut willen von wort zu wort fürgesprochen werden die zehen gebot, vater unser und die artikel des glaubens.

**) A. a. O., 102 (Kursächsischer Visitationsabschied): Dann wer etwo einer, der darinnen beschwerung hätte, oder meinte, es solt in eynem oder mehr stucken anders dann wie es berurt angenommen, und berurter gedruckter unterricht vermag zu leren und zu halten sein, der sol sich derselbigen seiner widrigen meinung in seyner Churf. Gnaden Fürstenthumb nicht vernemen lassen, Sondern sich draus wenden, und yr pfarr oder Predigerambt auflassen. Dann wiewol unsers gnedigsten herrn meinung nicht ist jemands zu verbinden, was er halten oder glauben soll, so wollen doch sein C. Gn. zur verhutung schedlicher aufrur und ander unrichtickeit keyn secten noch drennung in ihren Fürstenthumben und landen wissen noch dulden.

***) Braunschweiger Kirchenordnung, 1528, a. a. O. 109: Wir willen nicht liden mit unsem wetende secten odder partyen des woerdes halven.

lutherischerseits auch der Ketzerbegriff restaurirt. Es ist ein Hauptgeschäft der Superattendenten, den Predigern aufzulauern, ob nicht schweizerischer Sauerteig in ihre Vorträge eingedrungen sei *). In Goslar nimmt der Superintendent jedem anzustellenden Prediger oder Kaplan ein Gelübde ab, das Evangelium „ohn allen Zusatz und Schwärmerei" predigen zu wollen, und ein Bekenntniß, daß „ehr Zwinglium, Caspar Schwenkfeld, Jakobum Cautium und alle ihre Anhänger in dem Artikel vom Sakrament und eußerlichem Wort und Zeichen für Ketzer achte und halte." Der Kaplan muß außerdem noch geloben, seinem Pfarrherrn und Superintendenten, der Pfarrer seinem Superintendenten in Allem, was nicht wider Gott, unterthan und gehorsam zu sein **). Das Anstellungsgelübde enthält das Versprechen, wider Zwinglis u. A. Ketzerei „nach allem Vermögen zu fechten". Der Superintendent gelobt, „ohn Wissen und Willen der Pfarrherren nicht Neues lehren, predigen und anheben zu wollen".

So war es mit der Lehrfreiheit auf lutherischem Kirchengebiete nach dem Siege der Lehrformel im Abendmahlsstreite beschaffen. Durch dieses stete Lehren, Mahnen, Schelten, Verdammen, in welchem die Hauptwirksamkeit des Pfarramtes aufgieng, konnte unmöglich das Gemeindeleben sittlich gefördert und gehoben, umgekehrt mußte dadurch das gemeindliche Selbstgefühl gehemmt werden ***). Die Gemeindegenossen wurden als Lehrlinge des Pfarrers betrachtet; ein ausgedehntes System der Lehrbevormundung zieht sich beinahe durch alle lutherischen Landeskirchen hindurch. Die Prediger dringen nach der „Eßlingenschen Kirchenordnung" bis an den häuslichen Heerd, um „des Glaubens Rechenschaft von denen zu fordern, die etwa noch einen Mangel hätten", und „wo solches alles vergebens sein würde, wird ein ersamer Rath wohl wissen, sich nach Gelegenheit weiter zu halten" †). Nach der „Hannöverschen Kirchenordnung" wird „alle Werktage zum wenigsten eine Predigt gethan" ††); führt ein Prädikant Irrthum ein, so erhält er nach gethaner Warnung „Urlaub". Die reine Lehrpredigt wirkt angeblich wahre Wunder. Nach der

*) Hamburger K. O. 1529, a. a. O. 130, Art. 13.

**) Bei Richter, a. a. O., 154.

***) Man vgl. die Bestimmungen des 6ten Artikels in der Nassauischen K. O., a. a. O., 175 f. und die Ausführungen der Brandenburg-Nürnberger K. O., a. a. O., 181 f.

†) A. a. O., 247.

††) A. a. O., 274 f.

„Sächsischen Kirchenordnung" ist da, wo das rechte Predigtamt wieder aufgerichtet ist, das Paradies, das Himmelreich selbst auf die Erde gekommen*). Um so eifriger muß über der Reinheit der Lehre gewacht werden. Die „Hamburger Kirchenordnung" stellt die Pfarrer unter eine so strenge Aufsicht der Superintendenten, daß jene über dunklere Schriftstellen nicht ohne Wissen und Willen ihres Kirchenobern predigen dürfen**). In Preußen, wo die Bischöfe der Reform beitraten, hat die eingeführte Visitation den Zweck, daß die Lehre „eintrechtigk getrieben" werde***). Die Voraussetzung, daß das Predigtamt eine göttliche Stiftung sei, steigert sich in der „Meklenburgischen Kirchenordnung" bis zu der Behauptung, daß der erste Prediger auf Erden der Sohn Gottes gewesen, „durch welchen Adam und Heva aus dem tode erettet und wiederumb in gnaden angenommen****). Nach der „Württembergischen Kirchenordnung" ist das Predigtamt von Gott „so theuer und hochwichtig geachtet worden, daß sich dieses Amts sein göttlich Majestät anfänglich selbst unterfangen" †).

Die Bekenntnißschriften werden urkundlich als Lehrnormen für die Prediger anerkannt ††). Unterdessen sinkt der sittliche Charakter der Pfarrer immer tiefer und die „sächsischen Generalartikel" (1557) sehen sich zu der ernstlichen Ermahnung veranlaßt: es möchten doch Kirchen- und Schuldiener ihres Amts und Studirens fleißig abwarten, sich des Saufens, Spielens, Herumtreibens, der Tabernen, Schenkhäuser und anderer Leichtfertigkeit enthalten, keine unehrlichen Handthierungen treiben, namentlich nicht Wein oder Bier ausschenken. Wie muß hiernach die sittliche Haltung der Männer beschaffen gewesen sein, die sichs so eifrig angelegen sein ließen, von den Bekenntnißschriften keinen Nagelbreit abzuweichen, „damit einerley form und eintrechtigkeit in der lehr in S. Churf. G. Landen erhalten und auff die nachkommenden gepflantzt werde" †††). Daß keine „ungelicheit" in der

*) A. a. O., 308.

**) A. a. O., 315.

***) A. a. O., 338.

****) A. a. O., II., 117.

†) A. a. O., 131.

††) A. a. O., 132: So wölln und erfordern wir, daß unsere Pfarrher, Prediger und andere unser kirchendiener jr leer und kirchenhandlung in den zwiespaltigen auch andern punkten, nach inhalt, anweisung und erklärung der bemeldten zwyen Confession verrichten und vollziehen.

†††) A. a. O., 183.

Lehre und „argelike vorendering" entstehe, ist auch eine Hauptsorge der „Pommerschen Kirchenordnung" *). Gegen das „Schmützen, Schimpfen, Spotten, Schmähen, Hadern" der Geistlichen mußten gleichzeitig von Obrigkeits wegen wiederholt Vorkehrungen getroffen werden. Die „Kursächsische Kirchenordnung" (1580) schließt folgerichtig den Reigen dieser kirchenregimentlichen Urkunden mit dem Auftrage an die General- und Special-Superintendenten, „jhre stettige, fleissige und unnachlessige inspection und auffsehen zu haben, damit in Kirchen und Schulen derselben keine widerwertige lehr eingefüret, sondern da das geringste an einem Kirchen- oder Schuldiener vermarckt, das er sich newerung vornemen lassen, alßbald vermöge nachfolgender ordnung mit jhme die gebür vorgenommen, auf das mit unnotwendigem ergerlichem gezenck und zwiespalt der gemeine Gottes verschonet und zeitlich dem ubel ohn alle weitleufftigkeit begegnet und gewehret und zusampt unverfelschter lehr auch Christliche einigkeit . . . in unsern landen erhalten werde" **).

Auf diesem Wege verlor das Amt in den lutherischen Landeskirchen die letzten Spuren seines naturgemäßen und gottgeordneten Zusammenhanges mit der Gemeinde. Die dogmatischen Lehrspitzen waren für die Gemeinden unverständliche Räthsel; aus den Controverspredigten leuchtete ihnen nichts ein, als daß man Andersgläubige hassen und verfluchen müsse. Der Pfarrer, von dem Späherauge des Superintendenten umgeben, über welchem wieder das Kirchenregiment wachte, kannte keine höhere Pflicht, als der Gemeinde die vorgeschriebenen Lehrformeln einzuschärfen. Die Aufgaben, um welcher Christus seine Kirche gestiftet hatte, wurden kaum mehr angerührt; ein neues Schriftgelehrtenthum beherrschte durch die Autorität des geistlichen Amtes die gesammte deutsch-protestantische Kirche.

---

§ 145.

Der offizielle Amtsbegriff in der reformirten Kirche.

In den ältesten reformirten Bekenntnißschriften, wie z. B. in der ersten „Basler Confession", wird das geistliche Amt nicht einmal er-

*) A. a. O., 232.
**) A. a. O., 402.

erwähnt. In der zweiten „Basler Confession" dagegen wird seiner schon recht angelegentlich gedacht. Die „Zudiener des worts Gottes" oder „Diener der kilchen" sind Mitarbeiter Gottes, durch welche Gott seine Gläubigen zu seiner Erkenntniß führen, ihnen Sündenvergebung verheißen, die Menschen überhaupt zu sich bekehren, aufrichten, trösten will. Bei der Verwaltung dieses Amtes ist jedoch den Dienern nichts als das „Zudienen" zuzuschreiben; die „Wirkung und Kraft" des Amtes kommt von Gott allein, sie ist in keiner Weise an die Kreatur gebunden, Gott theilt sie aus wie und wem er will *). Die wesentlichste Verrichtung des Amtes der Diener — das ist die gewöhnliche Bezeichnung der Geistlichen — ist die Predigt des göttlichen Wortes, die insbesondere auf Besserung der Gemeinde gerichtet sein soll **). In diesen, von Zürich aus beeinflußten, Bekenntnißschriften ist die Gemeinde als Vollmachtgeberin des Amtes dargestellt.

Anders verhält es sich mit der Amtslehre der von Genf ausgegangenen kirchlichen Symbole. Das dreifache Amt der „Hirten, Kirchenältesten und Diakonen" ist eine Stiftung des Herrn; es hat demnach göttliche Autorität; die Gemeinde ist ihm unterworfen. Erhaltung der reinen Lehre, Heiligung des sittlichen Lebens, Unterstützung der Armen und Hülfsbedürftigen: das sind die drei Zielpunkte der geistlichen Amtsführung. Die Pfarrer stehen in keinem Unter- oder Ueberordnungsverhältnisse zu einander, auch keine Landeskirche hat einen Vorrang vor einer andern; alle stehen gleichmäßig unter dem einen obersten Bischofe, Jesu Christo ***). Die „zweite helvetische Confession", nach ihrer vorwiegenden zürcherischen Prägung, erklärt sich gegen die schlechthinige Unentbehrlichkeit des geistlichen Amtes. Aber Gott hat es aus Zweckmäßigkeitsrücksichten gestiftet, und wir sollen nicht verborgenen Wirkungen des h. Geistes zuschreiben, was augenscheinlich Wirkung des Amtes ist. Wie der Geist innerlich, das Amt äußerlich wirkt, weiß uns die „Confession" freilich nicht deutlich zu machen †). Auch sie legt einen gewissen Nachdruck auf die gleiche

*) Bei Niemeyer a. a. O., 109.

**) A. a. O., 111: Das sy . . . mit dem wort Gottes, als mit einem schwert des geistes, in alle weg den tüfel mit dem tödtlichen haß verfolgind, und sin krafft niederlegind und schwechind, das sy die gsunden burger Christi schirmind, die bösen aber warnind, hintersichhaltind, und abtribind. Es folgt dann die Aufforderung zum Vollzuge der Kirchenzucht.

***) Gall., Art. 29, 30; Belg., Art. 30.

†) Niemeyer, 505: Credamus Deum verbo suo nos docere foris per

Rangstellung aller Diener. Die „Diener" bedürfen eines Vorstehers nur, um Ordnung unter sich zu halten *). Die sittliche Einwirkung durch Predigt, Unterricht, Seelsorge, Krankenbesuch, Armenunterstützung, selbst Abhaltung von Buß- und öffentlichen Fasttagen, wird in dieser Bekenntnißschrift als Inbegriff der geistlichen Amtsthätigkeit hervorgehoben.

Den zwinglischen Bekenntnißschriften zufolge ist der Geistliche vorzugsweise christlicher Sittenlehrer, seine Stellung in, nicht über der Gemeinde. Nach den calvinischen Bekenntnißschriften ist er vorzugsweise Wächter und Beschirmer der reinen Lehre und eines geheiligten Wandels der Gemeindeglieder; in letzter Beziehung theilen die Kirchenältesten seine Amtspflicht mit ihm. Die Ordination hat reformirterseits den priesterlichen Charakter so ganz verloren, daß nach der „zweiten helvetischen Confession" die Kirchenältesten ordiniren **). Die Scheidewand zwischen „Geistlichen und Laien" innerhalb des Amtes ist hier vollständig gefallen; die Bezeichnung „Geistliche" von den Trägern des Amtes kommt auch in öffentlichen Urkunden nicht vor; die gebräuchliche ist „Diener am Worte, an der Kirche, an der Gemeinde". Nach der „reformatio ecclesiarum Hassiae" kann jeder unbescholtene und in der Theologie ausreichend vorbereitete Bürger, welchen Lebensberuf er erwählt haben mag, zum Pfarrer ernannt werden ***). Welch hohen Werth diese Kirchenordnung auf den sittlichen Charakter des Geistlichen legt, geht daraus hervor, daß ein Pfarrer, der zur Zeit einer Seuche oder sonst einer öffentlichen Calamität seine Gemeinde im Stich läßt, ohne weiteres vom Amte entfernt werden soll. Den „dapfferen Ernst" fordert auch die „Zürcher Prädikantenordnung" von den Predigern; Manche scheinen freilich in jener Zeit Kanzelgezänke für christliche Tapferkeit gehalten zu haben, denn jene „Ordnung" warnt die „Prädikanten" vor „Gspey, Schmützen, Schimpffen und Spätzlen (Spotten)" †).

---

ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum S.

*) A. a. O., 510: Propter ordinem servandum unus aut certus aliquis ministrorum coetum convocavit, et in coetu res consultandas proposuit, sententias item aliorum collegit, denique ne qua oriretur confusio pro virili cavit.

**) A. a. O., 507: Et qui electi sunt, ordinentur a senioribus cum orationibus publicis et impositione manuum.

***) Bei Richter, I., 67: Cives pii ac docti et irreprehensibiles, cujusque artis sint, in Episcopos eligi possunt.

†) Bei Richter, a. a. O., 170.

Insbesondere erhalten dieselben den Auftrag, mit dem Worte Gottes „wider Kupplen, Huren, Eebrechen, Krigen, Spilen, Gottslestern, Zutrinken, Unmaaß in Kleidern u. s. w." eifrig das Geistesschwert zu führen. Mit verdientem Spott bemerkt die Ordnung, nach Aufzählung einer Reihe weiterer sittlicher Gebrechen, deren Bekämpfung den Dienern des göttlichen Wortes anbefohlen wird, daß „gemelte Stuck nit minder dann das Bapsttumb zu beschälten und zu verwerffen sind".

Wie hoch im Uebrigen die reformirte Kirche die Predigt stellte: so ausschließlich wie die lutherische hat sie dieselbe nicht bevorzugt. Nur einmal noch in der Woche soll, außer dem sonntäglichen Predigtgottesdienste, gepredigt werden. Um so sorgfältiger wird den „Dienern" der Krankenbesuch empfohlen, und überhaupt daß sie „träffenlich . . . großen Ernst in den Diensten der Kilchen gebruchind" *). Auch in Zürich scheint um das Jahr 1532 noch mancher Prediger durch unordentlichen Wandel Anstoß gegeben, auch unangemessene Berufsarten mit dem Dienst am Worte verbunden zu haben. Besonders erfreulich ist es zu bemerken, daß auf dem zwinglischen Kirchengebiete das Amt niemals in eine lehrpolizeiliche Aufsichtsanstalt ausgeartet ist. Erbauung der Gemeinde in einem gottwohlgefälligen sittlichen Wandel ist stets der Hauptgesichtspunkt, von welchem die amtlichen Verrichtungen ausgehen.

Dagegen stellen die von Genf ausgegangenen Kirchenordnungen das Dieneramt als ein kirchenregimentliches dar. Was ein Haus ohne Hausvater, ein Schiff ohne Steuermann, ein Heer ohne Hauptmann, ist die Gemeinde Christi ohne „ihre gebürliche R e g i e r e r und Diener, durch welcher ernst, Gottesfurcht und lehre sie billich sol r e g i e r e t werden". Und zwar nicht nur die Bischöfe, Hirten, Lehrer, sondern auch die „andern Eltesten", die G e h ü l f e n der Diener am Worte und den Sakramenten, weil sie diesen mit allem Ernst durch Rath und Hülfe beistehen, damit die Gemeinde in aller Gottseligkeit, Heiligkeit, Friede, Ordnung und Ehrbarkeit in Gemäßheit des Worts Gottes regiert und erhalten werde, werden von Paulus „R e g e n t e n genannt **). Doch erhält sich in mehrern selbst calvi-

---

*) Ebend., 171: Dann so die Diener one Ernst jro Ampt verwaltend, ist ghein Wunder ob schon ouch das Volk nit nun die Diener, sunder ouch die heiligen Ding selbs verachtet.

**) Bei Richter, a. a. O., II., 99.

nisch gefärbten Kirchenordnungen das Bedürfniß, den Zusammenhang zwischen dem Amte und der Gemeinde im Auge zu behalten, und wo die Pfarrwahl durch die Gemeinde stattfindet, da ist der Pfarrer schon in Folge dieses Umstandes veranlaßt, sich als Vertreter der Gemeinde zu betrachten ***). Das hierarchische Element, welches den calvinischen Amtsbegriff trübt, wird hiernach durch das gemeindliche hin und wieder gemäßigt, und das Pfarramt kann hier niemals so ganz ausschließlich, wie auf dem lutherischen Kirchengebiete, in Lehrherrschaft übergehen; denn als seine höchste Aufgabe muß dem Diener am Worte doch stets die Heiligung der Gemeinde zu gottwohlgefälliger und gemeinnützlicher Thätigkeit vor Augen schweben.

---

§ 146.

Die Opposition gegen den protestantischen Amtsbegriff.

Wie bald die Amtslehre auf dem Verfassungsgebiete des Protestantismus grundsatzwidrig verfälscht wurde, davon ist uns ein umfassenderes Bild vor die Augen geführt worden. Eigentlich ist das Amt im Protestantismus ein Ausfluß der Gemeinde; aus einem Gemeindebedürfnisse entspringt es; nur so weit die Gemeinde eine Stiftung des Herrn ist, ist auch das Amt eine solche. Aus der Mitte seines Gewissensstandpunktes hatte Luther das Amt ursprünglich lediglich als Produkt und Repräsentation der Gemeinde betrachtet. Nachdem er aber auf die praktische Durchführung des Gemeindeprinzips verzichtet hatte, trat bei ihm an die Stelle der Gemeindeberufung der Ruf Gottes, und die seiner Grundanschauung gänzlich fremde theokratische Vorstellung von einer übernatürlichen Amtswürde schlich sich unbewußt in seine Amtslehre ein. Selbst Zwingli gab das Gemeindeprinzip, dessen warmer Verfechter er anfänglich gewesen war, später auf, und vertauschte es mit dem staatskirchlichen System. Calvin hatte das geistliche Amt von vorn herein als göttliche Stiftung aufgefaßt und nur in sofern die engern Schranken des Stan-

***) Man vgl. z. B. die Verordnung der K. O. der ausländischen Gemeinde zu Frankfurt: Certo quodam die iste (Minister) nominatus a Ministris et Senioribus Ecclesiae examinatur, num iis dotibus praeditus sit, quae Ministrum decent. Interea populi etiam jus est, si quid dignum reprehensione cognorit, opponere.

desbegriffs durchbrochen, als er auch Glieder aus der Gemeinde in Zucht und Pflege sich mit den Trägern des Amts verbinden und die Regierung über die Kirche mit ihnen theilen ließ. Auch Melanchthon hatte den Grundsatz der Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinde niemals anerkannt. Ihm, einem vornehmen Gelehrten und theologischen Diplomaten, galten die Bischöfe für die anständigsten Vertreter des geistlichen Amtes; Wiederherstellung ihrer Amtsgewalt, ohne Wiedererneuerung der herkömmlichen hierarchischen Mißbräuche und Gewissensbedrückungen, blieb das erfolglose Ziel seiner Vermittlungsbestrebungen. In der Theorie hatte der Protestantismus mit der Hierarchie gebrochen; im Leben schwankte er zwischen einer Amtseinrichtung, deren Vollmacht und Autorität aus der Gemeinde entsprang, und einer solchen, nach welcher das Amt die ihm untergeordnete Gemeinde zu bevormunden und zu regieren hatte, hin und her. Darin vereinigten sich später fast alle Richtungen des Protestantismus, daß das Amt vorzüglich zur Erhaltung und Vertheidigung des orthodoxen Lehrbegriffes berufen sei.

Unter solchen Umständen findet die Opposition, welche sich gegen die protestantische Amtslehre und die Amtspersonen erhob, eine sehr natürliche Erklärung. Franck kennt überhaupt keine sichtbare Kirche und deßhalb kein geordnetes kirchliches Amt. Servet schwärmt für eine Berufung der Prediger lediglich durch den hl. Geist*). Schwenkfeld kann die gelehrten Doktoren nicht leiden, die Alles nach der Dialektika auszuführen wissen; er sehnt sich nach Predigern des glorifizirten Herrn Christi, nach Lehrern der Wahrheit; er klagt, daß die Protestanten mehr auf den „Diener", als auf „den Herrn im Diener" ihr Augenmerk richten**). Für das „äußere" Predigtamt hat er überhaupt kein Verständniß. Die innere Gabe ist ihm Alles***). Die schärfste Opposition gegen die Prediger und „Diener" der protestantischen Kirche bildeten die Wiedertäufer. Sie lösten den geistli-

---

*) Restitut. Christ., 472, 478.

**) Werke I, 587 f.

***) Werke II, 61 f.: Die (protestantischen) Prediger pflanzen äußerlich durch Katechismen, Gott lehret innerlich im Herzen die Gläubigen; sie taufen mit Wasser den Leib, der Herr Christus aber tauft und reiniget mit dem h. Geiste und mit Feuer Seelen und Gewissen; das sichtbare Sakrament des Herrn Brod können sie reichen; aber das wahre Himmelsbrod, welches der Herr selbst ist, hat er ihm allein fürbehalten; sie verkündigen Vergebung der Sünden in Christo, lösen äußerlich auf Erden; der h. Geist aber löset innerlich im Himmel.

chen Amtsbegriff vollständig auf. Prediger mit besoldeter Anstellung schalten sie „faule Bauchdiener, Müssiggänger, Götzenopferpriester"; der Prediger soll neben seinem Predigerberufe ein Gewerbe treiben, wie die übrigen Gemeindeglieder, sonst heißt er „ein Wolf in der Heerde"*). Zustände der apostolischen Kirche, welche bloß vorübergehende Geltung hatten, galten ihnen als vorbildlich für alle Zeiten. Das allgemeine Priesterthum war ihnen allgemeine Predigtbefugniß; die Prediger nahmen sie am liebsten von der Schuster- und Schneiderbank. Nicht nur mit der Amtswürde, noch viel mehr mit der Amtstüchtigkeit, hatte es damit ein Ende. Gegenüber den Reformatoren, welche das Amt über die Gemeinde erhoben, hatten sie mit der Behauptung einigermaßen Recht, daß jene einen neuen „Klerus" aufgerichtet, das Urtheil über das göttliche Wort, welches der Gemeinde gehöre, einigen „Prädikanten" ausgeliefert, die freie Bewegung der Gemeindeglieder unterdrückt, ein neues Papstthum begründet **). Allein die Täufer waren ohn alle Ueberlegung dem entgegengesetzten Irrthum verfallen; fanatischer Haß gegen jede kirchliche Autorität erfüllte sie; Wissenschaft, Bildung, Kunst waren ihnen verdächtig; sie bedrohten Staat und Kirche mit Verwüstungsplanen gegen alle Cultur. In ihren „Propheten" nahm der Rausch wilder Gefühlserregung die Stelle geordneter Redekunst ein, und blutige Wollustscenen treten uns in ihrer Mitte, statt erhabener Beispiele sittlichen Zeugenmuthes, vor die Augen. Der Schmied Rischer in Münster wird dem tobsüchtigen Haufen als Opfer bezeichnet, weil er an der prophetischen Würde Matthiesens zu zweifeln sich unterstanden hatte. Man erwählt die Träger des kirchlichen Amtes nicht, aber in wahnsinniger Laune ruft man einen Schneider zum Könige über den ganzen Erdkreis aus, „daß er besteige den Stuhl Davids, seines Vaters, bis Gott der Vater das Reich wieder von ihm fordern werde" ***). Auch den stillern Taufgesinnten, wie D. Joris, ist das geordnete kirchliche Amt ein Gräuel. Ob es wohl im Willen Christi und der Apostel gelegen habe, daß ein Mensch vor der Gemeinde alles Mögliche ungestraft schwatzen dürfe, und die andern zuzuhören und zu schweigen hätten †). D. Joris schildert sicherlich nicht unbefangen genug die protestantischen Geistlichen

*) Der Wiedertöuffern Ursprung, f. 86, 91.

**) Bei Bullinger, a. a. O., f. 96.

***) Hast, Geschichte der Wiedertäufer, 360 f.

†) G. Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie II, 1363 f.

seiner Zeit als Männer, die sich selbst oben an über Tische und an Christi Statt setzen, Andern, aber nicht sich selbst predigen, den Papst schelten, die Mönche lästern, die Täufer verdammen, die Päpste verachten, sich selbst weder strafen noch bessern. Ihre Herrschsucht kenne keine Grenzen. Niemand dürfe sich gegen sie „mucksgen", er laufe Gefahr, daß ihm der Predigtstuhl über den Kopf geschlagen werde. Ihr Streben gehe dahin, zu verhüten, daß ihre Zuhörer nicht verständiger würden, und nicht ernstlicher lebten, als sie selbst *).

Bittere Wahrheiten, die aber ohne tiefern Eindruck blieben, weil sie nicht vom Geiste der Weisheit und Liebe, sondern blinden Parteihasses eingegeben waren. Nicht das Amt umzustürzen, sondern es vor dem Rückfall in die Verirrungen der Hierarchie zu bewahren, das war die Aufgabe des Protestantismus. Das Amt wird an sich selbst irre, sobald es von seinem Quellpunkte, der Gemeinde, gelöst wird; auf die Grundlagen der Gemeinde muß es wieder gestellt werden; aus ihr muß es erneuert, durch sie mit religiös-sittlichem Inhalte erfüllt werden. Es kann das Amt in ächt protestantischem Sinne des Wortes niemals ein Amt über oder neben der Gemeinde, sondern nur das Amt der Gemeinde selbst sein.

Drittes Kapitel.

Die Kirchenregierung.

§ 147.

Luthers ursprüngliche Ansicht vom Verhältniß der Kirche zum Staate.

Das katholische Kirchenregiment war gestürzt, den bischöflichen Ordinariaten verweigerten die Protestanten bis zur Annahme der Reform den Gehorsam, der Papst war als der Antichrist gebrandmarkt, das kanonische Recht verbrannt — alle herkömmliche kirchenregimentliche Autorität in den Staub getreten. Wer sollte die Kirchenleitung übernehmen, in der überhand nehmenden Verwirrung Ordnung schaffen?

An eine aufrichtige Zustimmung der Bischöfe zu den Grundsätzen der Reformation war nicht zu denken; ihre persönlichen und amtlichen

---

*) Bei Arnold, a. a. O., 1470.

Interessen waren zu innig mit dem Fortbestande des hierarchischen Systems verflochten. Für die Befriedigung des gottesdienstlichen und pastoralen Bedürfnisses war durch die Errichtung des evangelischen Predigtamtes gesorgt. Prediger waren auch zur Noth in ziemlich ausreichender Zahl gefunden, das Sakrament wurde verwaltet, die Seelsorge ausgeübt — vor der Hand konnte das genügen. Allein das Alles war doch keine Kirchenregierung, und sollte eine solche nach Luthers Meinung auch nicht sein. Luther wollte in den Predigern nicht neue geistliche Herren schaffen; er wollte Diener der Gemeinden. Dieser Dienst wurde jedoch in besonderen Gemeinden verwaltet. Wer sorgte aber für die Kirche als ein Ganzes? Wer traf allgemeine, gottesdienstliche Anordnungen; wer erledigte die ehlichen Angelegenheiten, so weit sie in das Gebiet der Kirche einschlugen; wer stellte die Pfarrer an; wer führte über sie und die Gemeinde die oberste Aufsicht? Das waren Fragen sehr schwieriger Art; sie lösten im Anfange sich nur dadurch, daß die Reformatoren durch schöpferische Kraft ersetzten, was ihnen an amtlichem Auftrage abgieng.

Aber jene Kraft erschöpfte sich im Sakramentsstreite. Immer näher wurde es darum gelegt, sich nach dem hülfreichen Arme der Staatsgewalt umzusehen.

Das Verhältniß der Kirche zum Staate hatte namentlich auch Luthern schon im Anfange seiner reformatorischen Thätigkeit beschäftigt. Die Kirche des Mittelalters hatte sich mit ihrer Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt nicht begnügt; sie hatte den Staat in ein Vasallenverhältniß zu sich versetzt; außerdem übten Päpste und Bischöfe neben ihrer geistlichen Jurisdiktion noch zahlreiche weltliche Befugnisse aus. Hieraus entsprang die heilloseste Verwirrung der Gewissen. Die Bischöfe traten vorwiegend als weltliche Herren auf, ihr geistlicher Amtscharakter litt darunter Noth. Das protestantische Gewissen drang unerbittlich zunächst auf klare Unterscheidung zwischen weltlichen und geistlichen Rechten; aber im Grunde gieng es noch tiefer. Vom Standpunkte des allgemeinen Priesterthums erschien ja der Unterschied zwischen „geistlich" und „weltlich" als erdichtet. Er mußte fallen. In der Hand des Kaisers ruhte der Inbegriff aller geistlichen und weltlichen Gewalt*). Darum gebührte nach

*) So Luther res. super propos. XIII de potest. papae, Opera, ed. Jen. 328: Dico, Imperator in temporalibus omnibus praecellit, etiam sacris idque jure divino .. Tamen, quia in arbitrio ejus

Luther der weltlichen Obrigkeit auch das Aufsichtsrecht über die Geistlichkeit. Er lobt in seinem „Sermon vom Bann" (1519) die weltlichen Herrschaften, welche den Bann und seinen Mißbrauch in ihren Ländern und bei ihren Leuten nicht dulden. „Was sollen Herschaften und Rathsleut, wenn sie nit ein jegklich in ihrer Stadt, Gemein und Unterthanen, solche zeitliche Sachen und Schuld sollten handlen und richten" *)? Der Kirchenbann erscheint ihm als eine „zeitliche" Angelegenheit, d. h. er betrifft nur die äußere Ordnung. Nach der bekannten Unterscheidung, welche Luther zwischen dem religiösen und dem sittlichen Lebensgebiete macht, fällt die Kirchenzucht in das letztere; darum hat der Staat die Sorge dafür zu übernehmen.

Dadurch, daß Luther den geistlichen Stand, wie alle übrigen Stände, der weltlichen Gewalt unterwarf, verlieh er dem Staate eine höhere Autorität; er betrachtete ihn als den Träger der gesammten sittlichen Lebens- und Weltordnung. „Weltlich christlich Gewalt soll ihr Ampt üben unverhindert, unangesehen, obs Papst, Bischof, Priester sei, den sie trifft; wer schuldig ist, der leide" **). Zum erstenmale tritt hier, freilich in noch unentwickelter Gestalt, die Idee des christlichen Staates auf. Dieser hat die Pflicht, die christlichen Gemeinden gegen das räuberische Rom in seinen Schutz zu nehmen ***). Umgekehrt steht dem Papste über den Kaiser keine Gewalt zu, und es ist „teufelischer Hoffart", wenn derselbe verlangt, daß der Kaiser ihm die Füße küsse, die Steigbügel halte, den Zaum des Maulthieres überreiche. „Solch ubirschwenglichs, ubirhochmuthigs, ubirfrevenlichs furnehmen des Papsts hat der Teufel erdacht" †). Die weltliche Gewalt ist von Gott geordnet, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen; darum soll ihr Amt frei gehen, unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, sie treffe Papst, Bischof, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist ††).

In solchen Aeußerungen Luthers liegt allerdings noch nichts, woraus gefolgert werden könnte, daß er schon damals sich mit dem Ge-

---

est et sunt creaturae humanae, potest hanc praecellentiam ipse sponte vel retinere, vel dimittere, et in utroque habet jus divinum.

*) Erl. A. Bd. 27, 69.

**) An den christlichen Adel u. s. w, a. a. O., Bd. 21, 284.

***) Ebend., 306.

†) Ebend., 313: Es gebührt nit dem Papst, sich zurheben uber weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Ampten, als do sein, predigen und absolviren. In anderen Stucken soll er drunter sein (Röm. 13, 1; 1 Petr. 3, 13 f.).

††) A. a. O., 284.

danken getragen hätte, die Kirchenregierung in die Hand des Staates zu legen. Umgekehrt zeigte er eine fast unüberwindliche Scheu vor jeder Einmischung des weltlichen Armes in das Reformationswerk. Die Heiligkeit der evangelischen Sache schien ihm unter der Mitwirkung weltlicher Interessen zu leiden. „Wenn das Evangelium von der Art wäre", schreibt er am 4. November 1520 an Spalatinus, „daß es durch die Fürsten dieser Welt verbreitet oder erhalten werden sollte, so hätte Gott dasselbe nicht Fischern anvertraut" *). Das innere Reich der christlichen Frömmigkeit ist ja grundverschieden von dem äußeren Reiche der weltlichen Sittlichkeit, der Glaube grundverschieden von den Werken.

In seiner Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation hatte Luther die Idee des christlichen Staates zum erstenmale enschieden vertreten. Dann aber kam eine Zeit, in welcher ihm Trennung von Kirche und Staat als das Wünschenswertheste erschien. Die oberste Staatsgewalt bedrohte ja unaufhörlich die Freiheit des Evangeliums; der Kaiser stand auf Seite der strengkatholischen Partei; das Wormser Edikt war eine Kriegserklärung der weltlichen Macht gegen das evangelische Gewissen; obrigkeitliche Erlasse verboten Luthers Schriften. Unter dem Gewicht dieser Eindrücke schrieb Luther 1523 seine Schrift: „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei." Er will mit derselben, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, einer falschen Auslegung seiner Aeußerungen über das Verhältniß der Kirche zum Staate in dem Büchlein an den deutschen Adel entgegentreten. Die weltlichen Obrigkeiten haben kein Recht, sich „in Gottis Stuhel zu setzen, Gewissen und Glauben zu meistern" **). Das weltliche Recht und Schwert ist zwar nach Gottes Willen und Ordnung in der Welt, aber die Kinder Gottes bedürfen sein nicht. Es ist nicht für das Gebiet der Frömmigkeit vorhanden; über dieses regiert Christus allein. „Wenn alle Welt rechte Christen, das ist, recht Gläubigen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht noth oder nütz ***)."

*) Bei DeWette I, 462, 520: Non est Principum et istius saeculi Pontificum tueri verbum Dei, nec ea gratia ullorum peto praesidium, cum potius oporteat eos assistere sibi adversus Dominum et adversus Christum ejus.

**) Erl. A., Bd. 22, 62.

***) Ebend., 66.

Allerdings kann Luther hierbei das Geständniß nicht unterdrücken, daß solche rechte Christen sich eigentlich nirgends finden; „denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen". Seine wahre Meinung ist lediglich die, daß die unsichtbare Kirche, das Reich des Glaubens, nicht unter obrigkeitlicher Aufsicht stehe. Daher darf Christi Regiment, das himmlische Kirchenregiment, „das fromm macht", mit der Obrigkeit Regiment, der irdischen Staatsregierung, die äußerlichen Frieden schafft und bösen Werken wehrt, nicht verwechselt werden. Nicht das geistliche Amt bildet einen Gegensatz zu dem weltlichen, sondern das himmlische zu dem irdischen, Christi Gewalt zu der Fürsten und Obrigkeiten Gewalt. Christus regiert durch den heiligen Geist, die weltliche Obrigkeit durch das Schwert.

Unstreitig hat Luther die Unterordnungspflicht auch der wahren Christen unter die weltliche Obrigkeit hier etwas sophistisch begründet*) und namentlich den Werth der Sittlichkeit unterschätzt**). Seine eigentliche Absicht ist aber, in dieser Schrift den Gedanken auszuführen, daß, wie lang auch der Arm der obrigkeitlichen Gewalt und wie weit auch ihre Hand reiche, sie sich doch ja nicht zu weit strecken, ja nicht Gott in sein Reich und Regiment greifen solle***). In dieser Ausführung tritt der dualistische römisch-katholische Standpunkt wieder unverhüllt hervor. Das Gebiet des weltlichen Regiments umfaßt lediglich Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Dasselbe hat mit der Frömmigkeit, der Gewissenssphäre, gar nichts zu schaffen. Wenn die Obrigkeit sich in diese mischt, so ist Widerstand gegen ihre Anordnungen erlaubt. Da er zu gleicher Zeit aufs nachdrücklichste erklärt, daß auch der Bischöfe und Priester Regiment nicht „ein Uberkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Ampt" sei†), so gesteht er mithin keiner Macht auf Erden ein Einmischungsrecht in Gewissensangelegenheiten zu. Hat aber die obrigkeitliche Ge-

*) A. a. O., 72: Weil du sein (des weltlichen Schwertes und Rechtes) nicht darfst noch haben sollt, sollt du den dienen, die nicht so hoch kommen sind als du, und desselben noch dürfen.

**) A. a. O., 77: Die obrigkeitlichen Personen sind ihm „Gottis Diener und Handwerksleut, die das Böse strafen und das Gute schützen. Doch daß es auch frei sei zu lassen, wo es nit noth wäre; gleich als ehlich werden und Ackerwerk treiben frei ist, wo es nicht noth wäre."

***) A. a. O., 82.

†) A. a. O., 93.

walt kein R e c h t, sich mit den Angelegenheiten der christlichen Frömmigkeit zu befassen, so kann sie noch viel weniger die P f l i c h t haben, die Leitung der Kirche zu übernehmen.

Auf dem von Luther in der besprochenen Schrift eingenommenen Standpunkte ist der Staat geradezu unfähig, die Kirche zu leiten. Das Lebensgebiet, dessen Leitung ihm obliegt, ist ein der Frömmigkeit völlig fremdes und muß daher auch mit anderen als frommen Mitteln geleitet werden. Bis zum Ausbruche des Bauernkrieges ist Luther der Ansicht von der Nothwendigkeit einer vollständigen Trennung zwischen Kirche und Staat treu geblieben. In dem Schreiben vom 15. März 1522 an seinen Kurfürsten schreibt er die heldenmüthigen Worte: „Daß E. K. F. G. wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höhern Schutz, denn des Kurfürsten. I c h h a b s a u c h n i c h t i m S i n n, v o n E. K. F. G. S c h u t z b e g e h r e n. Ja, ich halt, ich woll E. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte . . . D i e s e r S a c h e n s o l l, n o c h k a n n k e i n S c h w e r t r a t h e n o d e r h e l f e n. G o t t m u ß h i e a l l e i n s c h a f f e n, ohn alles menschlich Sorgen und Zuthun. Darum wer am meisten gläubt, der wird hie am meisten schützen" *) Dem Domkapitel zu Wittenberg bemerkt er ein Jahr später bei Veranlassung der dortigen Gottesdienstreform: „Ich rede itzund mit eurem Gewissen: w a s g e h e t u n s d e r K u r f ü r s t i n s o l c h e n D i n g e n a n?" **) Er kennt die Schwäche des kurfürstlichen Hofes, welchem die zeitlichen Dinge viel wichtiger als die himmlischen vorkommen ***). Daß Fürsten und Obrigkeiten der Verbreitung des Evangeliums kein Hinderniß in den Weg legen, dasselbe gegen ungerechte Anfeindungen unter ihren Rechtsschutz nehmen, die evangelischen Gemeinden wohlwollend behandeln, war Alles, was Luther in der besten Zeit seines reformatorischen Wirkens wünschte†).

---

*) DeWette II, 140.

**) Ebend., 355.

***) Ebend., 422: Aulicam istam infirmitatem animi, qua praeferre solent temporalia spiritualibus. In einem Schreiben an J. Heß (a. a. O., 592) bemerkt er äußerst bitter: Nihil mirum, si Principes in Evangelio sua quaerunt, et r a p t o r e s n o v i raptoribus veteribus insidientur. Lux orta est, qua videmus, quid sit mundus, nempe regnum Satanae.

†) So schreibt er 7. Sept. 1523 an Herzog Karl von Savoyen (DeWette VI, 149): Vi gladii nihil geri neque tentari volo, neque id prosperum erit, sed tantum, ut sub tuae Celsit. Dominio t u t i sint atque vocentur, qui sincere evangelizent.

§ 148.

Das landesherrliche Kirchenregiment bei Luther.

Es war Luthers ursprüngliche Ueberzeugung, daß der Glaube auf dem Heilsgebiete Alles wirke, daß das innere Leben der Frömmigkeit und Gottseligkeit mit dem äußern des Rechtes und der Moral schlechterdings nichts gemein habe. Seit dem Beginne des Sakramentsstreites findet sich diese Ueberzeugung in ihm erschüttert. Wie er einmal das Hauptgewicht auf die reine Lehre legte, so bedurfte er auch, um dieselbe in der Form eines Lehrgesetzes aufrecht zu erhalten, hiezu äußerer Zwangsmaßregeln und darum des weltlichen Armes. Schon unter dem 20. Mai 1525 schärfte er dem Kurfürsten die Pflicht, sich des Wortes Gottes anzunehmen, aufs nachdrücklichste ein*). Er gieng dabei von den folgenden Erwägungen aus. Der Staat bedarf der Kirche, die Kirche des Staates. Der Grundsatz der Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinden war nicht zum Vollzuge gekommen, den Gemeinden nicht einmal die Befugniß zur Pfarrwahl eingeräumt worden, die Verwirrung stieg täglich. Wer sollte erledigte Pfarreien besetzen, neue einrichten, allgemeine kirchliche Anordnungen treffen? Der Plan, alle Pfarrer durch den Fürsten ernennen zu lassen, scheint zuerst in den Hofkreisen aufgetaucht zu sein; Luther war anfänglich dagegen. Allein er stimmte doch zu, daß die Kirchenvisitation, also eine bischöfliche Befugniß, vom Kurfürsten an die Hand genommen und daß die Besoldungsverhältnisse der Pfarrer auf kurfürstlichen Befehl geordnet werden. Die Regulirung der kirchlichen Angelegenheiten wird schon hier der Hand des Kurfürsten anvertraut**). Noch vertheidigte damals Luther den Grundsatz der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, jedoch mit so schwachen Argumenten, daß er ihn im Grunde preisgab. Der Fürst soll keinem Menschen die wahre Religion aufnöthigen, allein er darf auch die Ausübung des „Götzendienstes" (der Messe) in seinem Territorium nicht dulden. Luther fordert also die gewaltsame Unterdrückung des katholischen Gottesdienstes durch den weltlichen Arm; aus einem Unterdrückten wird er plötz-

*) DeWette II, 665: E. F. G. wohl siehet, wie man die Welt nicht allein mit Gewalt jetzt regieren kann, sondern muß gelehrte Leute haben, die mit Gottis Wort helfen das Volk auch lehren und Predigen halten; und freylich, wo nicht Lehrer und Prediger wären, weltliche Gewalt nicht lange stehen würde . . Hoffe E. F. G. werde sich christlich und gnädig hie beweisen.

**) Bei DeWette III, 51 (30. Nov. 1525).

lich ein Unterdrücker *). Der Kurfürst wird bei dieser Gelegenheit mit Christus, der die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel treibt, verglichen; die Staatsgewalt vikarirt also für Christus. Das unselige Vorurtheil, daß das Evangelium nur bei schlechthiniger Lehreinheit bestehen könne, hat Luthern gegen die Pflichten der Gewissensfreiheit bereits abgestumpft. Im Jahr 1523 hat die weltliche Obrigkeit nach Luthers Erklärungen, mit Gewissensangelegenheiten noch gar nichts zu schaffen; im Jahr 1526 ist der Kurfürst, ebenfalls nach Luthers gutachtlicher Aeußerung, „durch Gottes Wort gewißlich unterricht, daß solcher lästerlicher Gottesdienst (der römisch katholische) unrecht und verdammlich sei". Würde die weltliche Obrigkeit ihn schützen, d. h. gestatten, so „würde zuletzt für Gott alle ihr Gräuel auch S. K. F. G. heim kommen und beschweren". Zu allem Dem gesellt sich aber ein noch viel handgreiflicheres Motiv, weshalb ein weltlicher Regent nur eine einzige Form des Gottesdienstes in seinem Lande dulden darf. Derselbe darf nämlich nicht zugeben, „daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerley Predigt gehen soll **). Die Katholiken werden solchen Argumenten gegenüber ihr Gewissen „fürwenden; das soll sie nichts helfen". Sie sollen Schriftbeweise aufbringen, daß „Götzendienst" zu dulden sei. Die Obrigkeit habe sich überhaupt mit ihren Unterthanen in keine theologische Disputationen einzulassen, sondern einfach nach Gottes Wort ihre Entscheidungen zu treffen.

Der Abfall Luthers von den Grundsätzen der Gewissensfreiheit ist hier vollzogen; die Gewissenstyrannei ist aufs neue sanktionirt; der Staat der dienstfertige Vollstrecker der kirchlichen Intoleranz. Luther fühlt übrigens bei seinen Ausführungen doch einige Gewissensbisse, und verschmäht auch die kleinsten Künste der Sophistik nicht, um die von ihm gebilligte Gewissensbedrückung in ein etwas günstigeres Licht zu stellen. Die Staatsgewalt zwinge auf dem angegebenen Wege nicht zum Glauben; sie verbiete nur das öffentliche Aergerniß, und verhin-

*) A. a. O., 50: Principes nostri non cogunt ad fidem et Evangelion, sed cohibent externas abominationes . . Debent enim Principes publica flagitia, ut perjuria, blasphemias nominis Dei manifestas, quales istae sunt, cohibere, interim nihil cogentes, sive credant illi, sive non, qui prohibentur.

**) A. a. O., III, 89.

dere muthwillige Seelenverderbniß. Der Staat handelt mithin als Seelsorger, wenn er den katholischen Gottesdienst unterdrückt. Er gestattet ja den Katholiken, im Lande zu bleiben und „daß sie in ihren Kammern mögen anbeten und dienen, wem sie wollen, und wie viel Götter sie wollen; öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern und die Leute verführen, sie beweisen denn aus der Schrift, daß sie deß Recht und Fug haben" *). Zur Unterdrückung des Katholizismus ist der Kurfürst also verpflichtet; wenn es dagegen gilt, Luthers Heftigkeit gegen Erasmus zu zügeln, wird demselben gerathen, auf des Erasmus Beschwerdeschrift zu erwiedern, „wie er selbst wohl wissen müsse, daß S. K. F. G. in der geistlichen Sache nicht möge noch solle Richter sein" **). Also doppeltes Maß und Gewicht!

Ein völliger Umschwung war unverkennbar mit Luthers ursprünglichen Anschauungen vorgegangen. Der Staat hat nach seiner jetzigen Ansicht die reine Lehre zu schützen, die unreine zu unterdrücken. Er muß zu diesem Zwecke sich natürlich auch ein Urtheil darüber verschaffen, wo die reine und wo die unreine Lehre sich vorfindet; er muß sich mit Theologie beschäftigen, der Staat des orthodoxen Lehrbekenntnisses werden. Dieser rechtlehrige (nicht mehr blos christliche) Staat, der die Gewissensfreiheit unterdrückt, und eine theologische Lehrart für die allein staatsberechtigte, alle anderen für staatswidrig erklärt, ist im Kurfürstenthum Sachsen in den Jahren 1525 und 1526 geschaffen worden. Die frühere bischöfliche Obliegenheit der Erhaltung und Pflege reiner Lehre ist jetzt von der Territorial-Staatsgewalt übernommen. Dem Kaiser, dem altherkömmlichen Schirmherrn der Kirche, wurde das Einmischungsrecht in die Religionsangelegenheiten von den Protestanten abgesprochen. Von den Landesherren dagegen wurde es angeeignet. Der Reichsabschied zu Speier vom 27. Aug. 1526, wornach, bis zur Einberufung einer allgemeinen Kirchenversammlung oder eines Nationalconcils, jeglicher Stand „in Sachen, so das Wormser Edikt belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und es zu halten haben soll, wie er solches gegen Gott und Kais. Majestät hoffe und vertraue zu verantworten" ***), bildete die staatsrechtliche Grundlage zu dem neuen staatskirchlichen Territorialsystem †).

---

*) Ebend., 90.

**) A. a. O., 106.

***) Walch XVI, 268.

†) Vgl. hierüber meine Abhandlung, Stud. und Krit., 1850, Heft 1 und 2, „über das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staate innerhalb des Protestan

Noch kommen zwar in Luthers Seele einige Schwankungen vor. In seinem Schreiben vom 22. Nov. 1526, in welchem er dem Kurfürsten Johann die Verpflichtung der Staatsobrigkeit vorhält, für Schulen, Prediger und Pfarrherren zu sorgen, scheint er die Gewissensfreiheit für die Erwachsenen noch aufrecht erhalten zu wollen *). Allein er stellt gleichzeitig den staatskirchlichen Territorialgrundsatz mit aller Entschiedenheit auf, wenn er im Weitern bemerkt: nachdem im Kurfürstenthum „päpstlicher und geistlicher Zwang und Ordnung" dahingefallen, komme nun dem Fürsten, als dem obersten Haupte, die Pflicht und Beschwerde zu, solches Ding zu ordnen. Es ist dies freilich eine Nothpflicht; „denn sichs sonst niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll." Der Zwang zur Bestellung und Besoldung von Pfarrern wird mit dem Zwang zu Brücken- und Wegebauten noch auf eine Linie gestellt. Gleichwohl ist das sogenannte landesherrliche Summepiscopat der Sache nach und im Wesentlichen von Luther schon (1526) anerkannt worden. Er spricht es damals schon unumwunden aus, daß der Landesobrigkeit die Kirchenregierung innerhalb des landesherrlichen Territoriums zu übertragen sei.

Eine grundsätzliche Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments hat Luther übrigens nicht versucht. Er wäre dadurch auch mit seinen ursprünglichen Ueberzeugungen in offenen Widerspruch getreten. Nach diesen hat die Staatsobrigkeit mit der Religion nichts zu schaffen. Dagegen ist der Staat später eine göttliche Ordnung und hat auf das Gesammtgebiet des zeitlichen Lebens seine Sorge zu richten; auch das sittliche Gesammtleben fällt in seinen Wirkungskreis. So weit die Kirche aus dem Kreise der Frömmigkeit heraustritt und den der sittlichen Weltordnung berührt, hat der Staat nicht nur ein hohes Interesse an ihr, sondern auch ein bestimmtes Recht auf sie. Sie ist seiner Rechtsaufsicht übergeben, seinem Rechtsschutze anvertraut.

---

tismus, S. 267 f. Richter, Geschichte der ev. Kirchenverfassung in Deutschland, 28 f. Richter übersieht, daß der Umschwung in Luthers kirchenpolitischen Anschauungen mit dem Umschwunge in seinem dogmatischen Standpunkte aufs engste zusammenhängt. Es ist nichts erklärt, wenn er den Wechsel in Luthers Ansichten damit entschuldigt (a. a. O., 17), daß es sich hier um eine Frage handle, welche seit mehr als tausend Jahren die christliche Welt bewegt hatte und welche gegenwärtig noch ein Problem sei, um dessen Lösung das Leben und die Wissenschaft sich vergeblich (?) bemühten.

*) De Wette III., 136: Wollen die Aeltern ja nicht, mügen sie immer zum Teufel hinfahren.

Die Ueberzeugung, daß die Religion einem rein innerlichen Gebiete angehöre, und daß, was äußerlich an ihr wird, nicht mehr wirklich Religion ist, war zunächst eine Quelle der Toleranz in Luthers Seele. Allein dieselbe Ueberzeugung ward auch zur Brücke, die zu seiner spätern Intoleranz führte. Was nicht mehr Religion an sich ist, wie z. B. der Gottesdienst, das fällt — so schloß er später — unter die Rechtsaufsicht des Staates. Hieraus entsprang zwar für den Staat noch keineswegs die Rechtspflicht, die reine Lehre zu pflegen. Es war immer noch ein unvermittelter Sprung in Luthers kirchenpolitischen Ueberzeugungen, als er seit 1526 der Staatsgewalt die Pflicht auferlegte, die reine Lehre zu pflegen, zu schützen und zu verbreiten. Daher ist auch die in Luther noch nicht ganz überwundene römisch-katholische Vorstellung, daß es nur eine wahre Form des Christenthums in Lehre, Verfassung, Cultus und kirchlichem Leben geben könne, für ihn aufs neue zum Fallstricke der Unduldsamkeit geworden. Seine Furcht vor den bedenklichen Folgen der religiösen Freiheit kam noch hinzu; die bischöfliche Jurisdiktion war aufgelöst, die Pfarrer großentheils unwissend, die Gemeinden unselbstständig, die Verwirrung überhandnehmend, die Gefahr der Sektenbildung immer näher gerückt — unter solchen Umständen blieb Luthern nur noch der Verzweiflungsschritt zur Uebergabe der Kirchenleitung an die Staatsgewalt. Er that ihn augenscheinlich mit unsicherm Gewissen.

Seine Lehre vom Kirchenregimente ist daher auch bis ans Ende seines Lebens eine unsichere geblieben. Das Recht des Landesherrn auf Unterdrückung falscher Lehre und Pflege der Lehrreinheit und Lehreinheit hat er von 1525 an meist entschieden anerkannt. Er hat damit insbesondere der Intoleranz der katholischen Partei in die Hände gearbeitet, welche nun auch ihrerseits die „falsche Lehre" der Protestanten, wo sie es vermochte, mit Staatsmitteln zu unterdrücken beflissen war *). Es galt nun aber doch, das landesherrliche Kirchenregiment einigermaßen zu rechtfertigen. Im neuen Testamente finden sich keine Gründe. Um so einleuchtender erschienen Luthern die Beispiele der theokratischen Könige des alten Testamentes, welche wegen etwaiger Lauheit gegen die wahre Religion stets hart getadelt und gestraft wurden. Den alttestamentlichen Gesetzesstandpunkt zur Norm für die evangelische Kirchenregierung zu erheben, machte Luthern keine Sorge **). Scheute er sich doch auch nicht, die mittel-

*) Vgl. die Bemerkung Luthers hierüber bei DeWette, IV., 93 f.

**) Mit Berufung auf Ps. 2 bemerkt er: Hie will er, daß auch die Konige

alterlich-theokratische Stellung des Kaisers zur Kirche zur Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments zu benützen *). Wie sehr die Religion ihm hiebei bloße Rechtsangelegenheit geworden war, entnehmen wir aus seiner Bemerkung, daß den Katholiken, wenn sie Juden werden wollten, die stille Ausübung ihrer Religion gestattet werden könnte. Unter Christen kann es nur eine zuläßige Art Gott zu verehren geben; keine andere darf der Staat dulden **). Trotz alledem erlöscht jedoch in Luthers Seele das Bewußtsein, daß die Fürsten die Kirche nicht zu regieren haben, niemals völlig. Er wisse wohl, schreibt er den 26. August 1530 an den Kurfürsten Johann, daß Fürstenamt und Predigtamt nicht einerlei sei, daß ein Fürst sich damit nicht zu befassen habe. Der Fürst handle darum auch in geistlichen Angelegenheiten nicht als Fürst, sondern als Christ! Als solcher habe er sich der h. Schrift zu unterwerfen. Ob er dieser als Christ Gehorsam leisten wolle oder nicht, das sei die Frage ***). Luther läßt hiebei nur außer Acht, daß der Christ kein weltliches Schwert trägt, daß mithin der Fürst, wenn er ein religiöses Bekenntniß mit dem Schwert unterdrückt, lediglich als Fürst handelt und die Staatsgewalt zur Gewissenstyrannei mißbraucht. Luther freilich sieht eine Teufelsanfechtung darin, wenn ein Fürst, wie z. B. Georg von Brandenburg, Bedenken trägt, seinen landesherrlichen Arm zu gewaltsamer Unterdrückung der Messe zu leihen †). Es wäre fein, meint er am 14. Sept. 1531, wenn der Markgraf aus weltlicher Obrigkeit geböte beiden, den Pfarrherren und den Pfarrkindern, „daß sie alle bei einer Strafe müßten den Kate-

---

und Fursten Gott dienen sollen; nu sind ja Konige und Fursten nicht privati homines, sondern sollen sie dienen, so muß alles mit dienen, was sie als Konige und Fursten vermugen, so fern sie immer konnen.

*) Auch bestätigt solchs die Erfahrung und Historien. Denn woher haben bisher Kaiser und Konige befohlen Gottsdienst und gestift in ihren Ländern, denn daß sie sich schuldig dazu erkennet haben aus solchen Spruchen der Schrift; und woher wollt itzt Kaiser Karol die Macht haben, zu gebieten seinen Unterthanen, Gott so oder so zu dienen, wo er nicht fur sich hätte die Schrift, daß er schuldig wäre aus allen Kräften Gott zu lieben?

**) A. a. O., 94: Wollen sie wie die Juden seyn, nicht Christen heißen, noch Kaisers Glieder, sondern sich lassen Christus und Kaisers Feinde nennen, wie die Juden; wohlan, so wollen wirs auch leiden, daß sie in ihre Synagogen, wie die Juden, verschlossen lästern so lang sie wollen.

***) DeWette VI., 129 f.

†) A. a. O., IV., 307.

chismus treiben und lernen, auf daß, weil sie Christen sein und heißen wollen, auch gezwungen würden zu lernen und wissen, was ein Christ wissen soll, Gott gebe, er gläube daran oder nicht" *)! Im schärfsten Tone wird, nach dem Tode des der Reformation ungünstig gesinnten Herzogs Georg von Sachsen, an seinen Nachfolger Heinrich geschrieben, sofort müsse der Abgötterei (Messe) in seinem Lande ein Ende gemacht werden. Herzog Heinrich soll der umgekehrte Herzog Georg werden; wie dieser gewüthet hat gegen die Protestanten, so soll jener jetzt wüthen gegen die Katholiken **).

Neben diesem in schroffster Form ausgesprochenen Territorialismus finden sich freilich nach Umständen auch wieder Aeußerungen Luthers zu Gunsten der Religionsfreiheit. Zu einer Zeit, in welcher er schon ganz territorialistischen Ideen huldigte, empfahl er den Herren von Einsiedel, die auf ihren Gütern eingeführte Reformation gegen ihren Lehensträger, Herzog Georg von Sachsen, durch Geltendmachung des Grundsatzes sicher zu stellen: „daß sie keine Gewalt hätten, weder von Gott noch von Menschen über Lehre, Seele und geistlich Ding zu richten, sondern allein über Leib und Gut der Unterthanen zu gebieten"; darum hätten sie den Pfarrherrn bisher lassen machen, wie ers wüßte zu verantworten ***). Auch hier doppeltes Maaß und Gewicht!

Den Kurfürsten fordert Luther auf, unreine Lehre gewaltsam zu unterdrücken, den Herren von Einsiedel räth er an, ihre Toleranz gegen die reine Lehre damit zu entschuldigen, daß weltliche Gewalt mit kirchlichen Dingen grundsätzlich nichts zu schaffen habe †). Man möge

*) A. a. O., IV., 308.

**) A. a. O., V., 192: Gleichwie Herzog Georg den Teufel wissentlich geschützt hat und Christum verdampt: also soll Herzog Heinrich dagegen den Christum schützen und den Teufel verdammen. Ist derhalben S. f. G. keine Winkelmesse zu leiden weder zu Meissen noch Stolpen noch Wurzen, den Baal und alle Abgötterei sollen die Fürsten, so es vermögen, kurzumb abthun, wie die vorigen Könige Juda und Israel, und hernach Constantinus, Theodosius, Gratianus. Denn Fürsten und Herren sind eben so wohl mit ihrem Vermögen Gott und Herrn Christo zu dienen schuldig als die andern.

***) A. a. O., III., 267.

†) In demselben Augenblicke 5. Jan. 1528), in welchem Luther dem Kurfürsten Johann räth, die letzten Reste des katholischen Cultus zu vernichten, räth er den Herren von Einsiedel, dem Herzog Georg vorzustellen, „daß obgleich andere sich geistlicher Sachen zu richten, verdammen und Personen darüber zu vertreiben, wider Gott und auch päpstliche und alle Recht unterwinden: so könnten doch sie nicht wider ihre Gewissen also thun; weil göttlicher Majestät Ordnung und Gebot sie zwinge, allein weltlich und nicht geistlich zu regieren.

doch nicht immer die Autorität und den Arm des vielbeschäftigten Fürsten in kirchlichen Angelegenheiten zu Hülfe rufen, schreibt er an einen Zwickauer Prediger*). Noch weniger läßt sich das Schreiben vom 21. Juli 1530 an Melanchthon mit dem sonstigen günstigen Urtheile Luthers über das landesherrliche Kirchenregiment reimen. Allerdings erklärt er sich hier zunächst gegen die Wiederherstellung der bischöflichen Kirchenregierung; die Geistlichen sollen nicht weltliche Regierungsbefugnisse an sich reißen. Allein seine weiteren Argumente entnimmt er dem Grundsatze schlechthiniger Unvereinbarkeit geistlicher und weltlicher Gewalt; wie der Bischof nicht staatliche Befugnisse ausüben soll, so soll der Fürst sich keine kirchlichen anmaßen**). Für Trennung der beiden Gewalten sprach er sich auch noch 1536 in einem Gutachten aus, worin er fordert, daß ohne Mitwirkung der Pfarrer keine Kirchen- und Schuldiener angestellt werden sollen ***). Er hatte die Früchte des Territorialismus auch zu schmecken; die Hof-Kirchenzucht fiel nach seinem Urtheile nicht besser aus als die Priester-Kirchenzucht, und in bitterster Stimmung bemerkt er in einem Schreiben vom 22. Okt. 1543: wenn die Höfe die Kirchen regieren, so gehe es noch schlimmer, als es unter den Päpsten gewesen †).

---

*) A. a. O., 282 (20. Febr. 1528).

**) DeWette IV, 105: cum certum sit duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per Papatum: nobis hic acriter vigilandum est, nec committendum, ut denuo confundantur, nec ulli cedendum, aut consentiendum ut confundat. Hoc enim esset furibus et latronibus participare, quia divina est autoritas haec, quae praecipit, eas diversas et impermixtas servari.

***) DeWette V, 8 f.: Nachdem unser Evangelium aufs höheste dahin bringet, daß man die zwey Regiment, weltlich und geistlich, wohl unterscheide, und ja nicht untereinander menge, wo nicht die hohe Noth oder Mangel der Pastoren solches erzwinget . . . soll keins dem andern in sein Amt greifen oder fallen, sondern einem jeglichen das seine auf Gewissen lassen befohlen sein . . wie denn im Anfang solche zwey Aemter von Christo gesondert sein, auch die Erfahrung allzuviel zeiget, daß kein Friede sein kann, wo der Rath oder Stadt in der Kirche regieren will. — Weltlich Regiment hat für sich zu thun genug, darf sich nicht nöthigen mit unnöthigem Regiment zu beladen.

†) DeWette a. a. O., 596: Aut . . . ipsi fiant pastores, praedicent, baptizent, visitent aegrotos, communicent et omnia ecclesiastica faciant, aut desinant vocationes confundere, suas aulas curent, Ecclesias relinquant his, qui ad eas vocati sunt, qui rationem Deo reddent. . . . Distincta volumus officia Ecclesiae et aulae, aut deserere

Wenn aber Luther auch das Bewußtsein, daß das landesherrliche Kirchenregiment dem Wesen des Protestantismus widerspreche, nie gänzlich verlor, so verstand er es doch nicht, demselben Geltung zu verschaffen. Die Folgen seines an dem Gemeindeprinzip begangenen Unrechts rissen ihn fort. Die Selbstständigkeit der Gemeinde war preisgegeben, das christliche Volk besaß keine angemessenen Organe, um sein Glaubens- und Lebensbedürfniß auszusprechen; die reine Lehre sollte um jeden Preis geschützt werden. Luther sah scharf genug, um Melanchthons Pläne zur Wiederherstellung der Bischofsgewalt für gefährliche Illusionen zu halten; er wollte kein Regiment des geistlichen Standes. Wo war nun außer der Staatsgewalt ein Organ für die Kirchenleitung zu finden?

---

§ 149.

Das Staatskirchenregiment bei Zwingli.

Dessenungeachtet hat Luther die Idee einer Staatskirche im modernen Sinne des Wortes nie klar erfaßt, ihre Verwirklichung nie bestimmt gewollt. Wie das Gebiet der Frömmigkeit ihm die Region der Sittlichkeit nicht mehr berührte, so berührte es ihm auch die Sphäre des Staates nicht mehr. Zum größten Theile die Gewalt zwingender Umstände und Gründe dringender Zweckmäßigkeit hatten ihn bewogen, — gegen seine innere Ueberzeugung — der weltlichen Obrigkeit die Kirchenleitung anzuvertrauen.

Anders verhielt es sich mit Zwingli. Dieser Reformator, welchem die Herrschaft der Geistlichkeit in der Kirche schlechterdings als eine Unmöglichkeit erschien, hätte folgerichtiger Weise die Kirchenregierung von der Gemeinde ausgehen lassen, er hätte sich für eine landesgemeindliche Repräsentativverfassung erklären müssen. Wir kennen die Gründe, welche der Durchführung des Gemeindeprinzips auch bei Zwingli entgegengestanden. Unter diesen Umständen blieb ihm bei seiner tiefen Abneigung vor jeder Art der Geistlichkeitsherrschaft nichts übrig, als der Staatsgewalt die Kirchenregierung zu übergeben. Alle äußeren Kirchenangelegenheiten sollten nach seiner Meinung sofort von den

---

utrumque. Satan pergit esse Satan. Sub Papa miscuit Ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam Ecclesiae.

weltlichen Gerichten an die Hand genommen werden*). Der weltlichen Obrigkeit ist der Christ in allen Stücken Gehorsam schuldig, sofern sie durch ihre Befehle nicht die Gewissensrechte beeinträchtigt. Tyrannische Regierungen, welche die Gewissen bedrängen, sollen vom Volke abgesetzt werden**). Nur ein christliches Regiment steht auf festen Füßen***).

Doch war Zwingli nicht ohne Weiteres der Meinung, daß der Staat die Kirche zu regieren habe. Die Obrigkeit ist als solche „nit über das wort Gottes und christliche Freiheit gesetzt als über das zytlich gut" †); sie hat nur in Gemäßheit des göttlichen Wortes zu regieren, dasselbe zu fördern, zu schirmen, zu erhalten. Zwingli erklärt, daß die Staatsgewalt es nur mit den „uswendigen mißthaten" zu thun hat. Das Gewissensgebiet geht sie also nichts an. Allein der innere Widerspruch, der in diesen Sätzen liegt, löst sich bald in der Weise auf, daß „in Gemäßheit des göttlichen Wortes regieren" bei Zwingli so viel heißt, als die Reformation einführen. Der auf Grund des göttlichen Wortes gestellte Staat kann das Volk nicht dem Irrthume überlassen; er muß für die Verbreitung der evangelischen Wahrheit sorgen. Der Grundsatz der Gewissensfreiheit war hiemit durch den der Staatskirchlichkeit aufgehoben ††).

Die Staatsgewalt nahm in Zürich wirklich das Reformationswerk an die Hand, und Zwingli gab sich einer ähnlichen Selbsttäuschung wie Luther hin. Das Wort Gottes soll allein die Kirche regieren, der Staat ist nur dessen Werkzeug; die katholische Messe von

---

*) I, 351 (Uslegung des XXXVI. Art.): Summa, alle regiment werdend deß fridsamer, so gheinen capitlen oder conventen ze richten gar nüt gestattend, sunder alle gerichtshändel fur sich zühend.

**) A. a. O., 369.

***) Ebend., 371: Darum alle regiment, sy syind wie klein sy wellind, frisch und unverzagt syn söllend, so sy sich der leer Christi haltend.

†) A. a. O., 452 (von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit); 458: Nun ist doch gheine (obrigkeit) über die conscienzen der menschen herr.

††) Auf dem zweiten Zürcher Religionsgespräche, wo es sich um Abschaffung der Bilder und der Messe handelte, wurde die Reformationspflicht der Staatsgewalt besonders durch den Commenthur Schmid von Küßnacht vertheidigt (Zwinglis Werke I, 536): „So helfend nun um gottswillen Christo, unserm Herrn, widerum in sin herrschaft, daß er in üwren gebieten allein werde angebetet, geeret und angeruft. .. Und nemend die sach tapfer und christenlich in die händ." Zwingli sagte (a. o. O., 537): Ich kann wol erkennen, daß üch, minen herren, vil zu handen stoß, das aber wenig bedenkend, allein um des lutren worts gottes willen.

Obrigkeits wegen verbieten, das protestantische Bekenntniß von Obrigkeits wegen einführen, ist Gewissenspflicht, nicht gewissenswidrig *).

Wie viel anscheinende Aehnlichkeit übrigens das zwinglische Staatskirchenregiment mit der lutherischen landesherrlichen Kirchenregierung haben mag: im innersten Punkte berühren die kirchenpolitischen Standpunkte der beiden Reformatoren sich doch sehr wenig. Luther betrachtete Kirche und Staat grundsätzlich als völlig differente Gebiete; die Kirche als ein lediglich inneres, den Staat als ein lediglich äußeres. Er übertrug dem Staate die äußere Kirchenregierung in Drang und Noth, durch die Erwägung beruhigt, daß die sichtbare Kirche doch nur ein „frei und unnöthig Ding," und Alles lediglich am Glauben gelegen sei. Zwingli erkannte dagegen die Realität des Glaubens erst in der Erscheinung des sittlichen Lebens, die christliche Frömmigkeit war ihm probehaltig erst in der christlichen Sittlichkeit, und da ihm der Staat als Inbegriff aller sittlichen Thätigkeiten erschien, so lag eine gewisse Folgerichtigkeit darin, daß er demselben die äußere Kirchenleitung übertrug. Daß der Staat auch zu predigen, die Sakramente zu verwalten, die Seelsorge zu betreiben habe — hat Zwingli freilich niemals behauptet. Dagegen war er von dem Bedürfnisse einer christlichen Staatsobrigkeit so aufrichtig durchdrungen, daß er sich einen unchristlichen Staatsmann gar nicht vorstellen konnte **). An der klassischen Stelle über das Verhältniß von Kirche und Staat, an welcher er den Nichtchristen die Fähigkeit, den Staat zu leiten abspricht, verschweigt er nicht, daß ihm die Kirche nach innen etwas Anderes als der Staat, ein Reich des Glaubens, ist ***). Allein nach außen fallen ihm die Zwecke der Kirche mit denen des Staates völlig zusammen. Beide streben nach Verwirklichung der Gesammtheit aller sittlichen Lebenserscheinungen, und beide wollen die Idee der christlichen Vollkommenheit realisiren †). Der Staat ist da-

*) Werke II, 1, 421.

**) III, 296 (de vera et falsa rel.): Adserere audemus, neminem magistratum recte gerere ne posse quidem, nisi Christianus sit. P. 297: Aequum scilicet ac justum magistratum ne esse quidem posse, ni Christianus sit. Vgl. noch VIII, 179.

***) Quod ad mentem adtinet, non ignoro quomodo ea tantum sit ecclesia Christi, quae Christo fidit.

†) Quid ergo . . distat ecclesiae Christianae vita, quod ad ea attinet quae videmus, a civitatis vita? Nihil penitus: Nam utraque requirit quod altera.

rum für Zwingli allerdings nicht eine bloße Rechtsgemeinschaft, sondern eine sittliche Volksgemeinschaft. Die Selbstsucht ist der Wurmfraß des Staatslebens; opferwillige Liebe seine Kraftquelle. Der Geist Christi muß den Staatsorganismus durchdringen *).

Wie bemerkt: weil Zwingli den Aufbau einer selbstständigen Kirchenverfassung auf dem Grunde der Gemeinde unterlassen hatte, darum waren seine staatskirchlichen Einrichtungen ein unausweichliches Erforderniß für ihn geworden. Volksgemeinde und Landeskirchengemeinde deckten sich bei ihm. Die Mittel, durch welche die eine und die andere regiert werden sollte, waren zwar verschieden, die Zwecke jedoch für beide dieselben. Da die Volksgemeinde in dem großen Rathe der Zweihundert in Zürich ihre Vertretung hatte, so erkannte Zwingli in dieser auch die Vertretung der kirchlichen Landesgemeinde. Der große Rath war ihm die geborene christliche Landessynode. Die in kirchlichen Angelegenheiten gefaßten Beschlüsse und getroffenen Entscheidungen desselben beruhten nicht auf der Autorität der Staatsgewalt als solcher, sondern auf der Autorität der durch die Staatsobrigkeit vertretenen Landeskirche **). Bei speciell theologischen Fragen ging die Staatsbehörde mit der Geistlichkeit zu Rathe; Zwinglis Gedanke dabei war nicht etwa, dem geistlichen Stande, dem er jeglichen Standescharakter entzogen hatte, eine Mitwirkung bei der Kirchenregierung zu geben, sondern die Geistlichkeit galt ihm als ein Collegium von theologisch gebildeten Fachmännern, welches in kirchlichen Fachangelegenheiten der Staatsregierung Aufschlüsse gebend zur Seite stand ***).

Die Vorwürfe, welche lutherischerseits gegen die staatskirchlichen

---

*) Cum Christi spiritus hoc habeat, quo civitas maxime indiget, nihil poterit auspicatius civitati accidere quam amor; hunc Evangelium quum secum adferat, constat civitatem tunc tandem firmam ac sanctam fieri, si bonis legibus bonae mentes adsocientur. Nulla ergo civitas beatior erit, quam in qua vera religio simul degit.

**) III, 339 (subsid. de euchar.): Suasimus, ut plebs judicium externarum rerum hac lege Diacosiis permittat, ut ad verbi regulam omnia comparentur . . . Consentit ad hunc usque diem ecclesia . . . Quicquid de immutandis ritibus occurrit, ad senatum Diacosiorum refertur . . Senatum Diacosiorum adivimus, ut Ecclesiae totius nomine, quod usus postularet, fieri juberent, quo tempestive omnia et cum decoro agerentur.

***) Ita enim factum est, ut quicquid Diacosii cum verbi ministris ordinarent, iam dudum in animis fidelium ordinatum esset.

Einrichtungen Zwinglis erhoben wurden, hat Zwingli treffend zurückgewiesen. Wenn es Luthern, bemerkt er, mit seiner Behauptung Ernst sei, daß die Staatsgewalt in Gewissensangelegenheiten sich gar nicht einzumischen habe, warum er denn seinen Kurfürsten nöthige, im Sakramentsstreit gegen ihn Partei zu ergreifen, seine Schriften und diejenigen Oecolampads zu verbieten *)? Luther war in der Theorie für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat; in der Praxis für Gewissensbedrückung durch den Staat. Zwingli räumte die Selbstständigkeit des innern Lebens der Kirche ein; dasselbe steht nicht unter den Einwirkungen des Rechts- und Strafzwanges; allein das äußere Leben der Kirche läßt sich, nach seiner Ansicht, vom Leben des Staates nicht trennen.

Unstreitig läßt auch Zwingli sich hier von einem Mißgriffe nicht freisprechen, dessen Nachwirkungen sich bis in die neuesten Entwicklungsphasen der Zürcher Kirche fortgepflanzt haben. Inneres und Aeußeres lassen sich nicht in der Art von einander scheiden, wie er es gethan; sein Irrthum in der Lehre von der Person Christi spiegelt sich in seiner Lehre von der Kirche wieder. Daß Volksgemeinde und Landeskirchengemeinde sich wechselseitig decken, ist zwar ein beachtenswerther Gedanke; allein die staatlichen und die kirchlichen Interessen fallen darum noch nicht ohne Weiteres zusammen. Die Kirche ist eine Gewissens- und Glaubensgemeinschaft, der Staat eine Vernunft- und Rechtsgemeinschaft. Ohne Zweifel sind die letzten Zwecke beider Gemeinschaften dieselben, weil das wahre Recht aus dem Gewissen entspringt, und die höchsten Fragen der Vernunft ihre ausreichende Beantwortung erst im Glauben finden. Allein in ihren Mitteln gehen beide Sphären auseinander, um sich wechselseitig zu ergänzen. Das Recht wird erzwungen, das Gewissen ist frei; der Vernünftige muß begreifen, der Glaube wurzelt in einem Unbegreiflichen. Daher können die Vertreter des Staates als solche nicht zugleich auch die Vertreter der Kirche sein. Die Landeskirchengemeinde hat nur dann eine naturgemäße Vertretung, wenn dieselbe zu kirchlichen Zwecken ausdrücklich erwählt ist. Von der Vermischung der staatlichen und der kirchlichen Interessen ist die Zurückstellung der kirchlichen hinter die staatlichen unzertrennlich. Zugleich mußte aber auch unter dem zwinglischen Staatskirchenregimente die Geistlichkeit, als das Collegium der kirchlichen Fachgenossen, einen überwiegenden Einfluß auf alle theologisch kirchlichen Angelegen-

*) An Ambr. Blarer (1528) VIII., 180.

heiten gewinnen und es mußte sich nur zu bald der Fehler rächen, den Zwingli dadurch begangen, daß er meist aus Furcht vor demokratischer Unruhe und mit Rücksicht auf die Stimmung in den regierenden Kreisen die repräsentative Organisation der Kirchengemeinden und der Landeskirchengemeinde unterlassen hatte*). Wenn er sich öfters darauf beruft, daß er nur die Leitung der äußeren Kirchenangelegenheiten der Staatsgewalt übergeben habe, so liegt in diesem Umstande mehr eine Schwäche als eine Stärke seines kirchenpolitischen Systems. Wer sollte denn über die inneren Kirchenangelegenheiten entscheiden? Hierüber wurde das Collegium der „Diener am Worte" zu Rathe gezogen; allein auch hier mußte die letzte Entscheidung der Staatsgewalt verbleiben, wenn keine neue Geistlichkeitsherrschaft aufgerichtet werden wollte. Das Uebergewicht der weltlichen Interessen über die specifisch christlichen war in der zwinglischen Staatskirche unvermeidlich.

---

§ 150.

Die theokratische Kirchenregierung Calvins.

Luther und Zwingli sind von verschiedenen Standpunkten aus die Begründer des protestantischen Staatskirchenthums geworden, welches lutherischerseits in der absoluten Kirchengewalt des Fürsten, zwinglischerseits in der beschränkten Kirchengewalt der politischen Volksvertretung seinen Ausdruck fand.

Einen entgegengesetzten Charakter zeigen die kirchenpolitischen Ueberzeugungen Calvins und Melanchthons. Wir haben bereits gezeigt, wie beide auf dem Boden der Kirchenreform eine neue Hierarchie zu stiften bemüht waren. Calvin dadurch, daß er einen neuen Klerus zu schaffen suchte, welchen er durch die Laienelemente der Kirchenältesten und Diakonen zu erfrischen gedachte. Melanchthon dadurch, daß er das altherkömmliche Institut des Episkopates durch

---

*) Zwingli beruft sich, namentlich in dem a. Schreiben an Blarer, wiederholt darauf, daß er auf den consensus ecclesiae nicht Verzicht leiste. A. a. O., 177: **Multo magis licet ei magistratui, dum Christianus est, cum ecclesiae consensu (nolo enim quicquam citra ecclesiae consensum intelligi) de externis istis, quae aut servata oportet aut neglecta statuere. P. 180: Censeat ergo Senatus cum Apostolis, populus autem jubeat in externis, quae media non sunt.** Den Zürcher Rath verglich er mit den apostolischen Presbyterien.

eine zeitgemäße Vereinfachung nach den Normen des Evangeliums zu verjüngen unternahm.

Was Calvin betrifft, so fand die Idee des Staatskirchenregimentes bei ihm auch nicht den geringsten Anklang. Er hatte die Lehre von der Unabhängigkeit der Kirche nicht nur in der Theorie aufgestellt; es war ihm daran gelegen, mit derselben im praktisch kirchlichen Leben den vollsten Ernst zu machen. Die Kirche regiert sich durch ihre eigenthümlichen Organe selbst: das ist sein leitender kirchenpolitischer Gedanke. Aber die Kirche regiert sich weder auf Grund der Gemeinde, noch durch die Gemeinde. Der „Klerus" regiert, nicht das unmündige Volk; der Hirte, nicht die Heerde. Das von Calvin ausgegangene Presbyterialsystem ruht auf aristokratisch-theokratischer Grundlage: es hat keinen gemeindlich repräsentativen Charakter. Wenn die Genfer Staatsregierung es durchgesetzt hatte, aus ihrer Mitte das Collegium der Kirchenältesten zu wählen, so war Calvin damit unzufrieden; er sah darin eine Durchlöcherung seines Systems, ein Hereinragen des Staatskirchenthums in sein Amtskirchenthum. Das Amt regiert bei Calvin die Kirche; nicht das Priesteramt, wie innerhalb des römischen Katholizismus, sondern das Kirchenamt, gebildet aus Geistlichen und Laien.

Das Kirchenamt beaufsichtigt vor Allem die Lehre. In dieser hat man sich einfach an die Vorschrift Christi zu halten. Kein neues, nicht mit der Schrift zu begründendes, Dogma darf aufgestellt werden. Nur den Theologen steht es zu, auf Synoden Lehrentscheidungen zu treffen, doch lediglich zu dem Zwecke, um die Ergebnisse ihrer Schriftauslegung festzustellen *). Zweitens hat das Kirchenregiment gesetzliche Einrichtungen und Anordnungen zu veranstalten, damit Friede, Eintracht, Anstand und Ordnung in der Kirche aufrecht erhalten werden **). Namentlich entwirft die Kirche die Ordnungen der Verfassung, des Gottesdienstes und der Kirchenzucht

---

*) Inst. IV, 9, 13: Non esse datam Ecclesiae potestatem erigendæ novae doctrinae . . . Concedimus, si quo de dogmate incidat disceptatio, nullum esse nec melius nec certius remedium quam si verorum Episcoporum synodus conveniat, ubi controversum dogma excutiatur . . . Deinde ubi collecti in unum sunt Episcopi, commodius in commune deliberant, quid sibi et qua forma docendum sit ne diversitas offendiculum pariat.

**) A. a. O., 10, 27.

selbst*). Gültig sind nur solche kirchenregimentliche Bestimmungen, welche im Worte Gottes Grund haben; doch lassen sich keine Vorschriften im Einzelnen aufstellen, da von Ort- und Zeitverhältnissen vieles abhängt**). Was die dritte Obliegenheit des Kirchenregimentes, die Kirchenzucht betrifft, so stellt mit Beziehung auf diese Calvin den Grundsatz auf, daß sie von den kirchlichen Behörden und im sittlichen Interesse der Kirche verwaltet werden müsse. Staat und Kirche müssen dabei Hand in Hand gehen: eine der Gewissensfreiheit und Toleranz sehr gefahrbringende Forderung***).

Gleichwohl besteht nach Calvin zwischen Staat und Kirche eine himmelweite Differenz†). Dem Staate, der hoch geehrt zu werden verdient, ist die weltliche, nicht die geistliche Regierung übertragen. Dagegen kommt ihm die Schutzpflicht gegenüber der Kirche zu. Weil diese als eine geistliche Macht keine irdischen Waffen hat, so hat er sein Schwert in ihren Diensten zu ziehen††). Ein mittelalterlich theokratischer Gedanke. An sich hat der Staat mit der Kirche nichts zu schaffen; allein als Vasall der Kirche hat er, was sie in Gemäßheit des göttlichen Wortes und der daraus gezogenen reinen Lehre verwirft, mit seinem Arm zu unterdrücken. Er steht daher im Dienst einer besonderen Religionsgemeinschaft oder Confession, und alle anderen Confessionen hat er zu bekämpfen. Sein Schwert gehört der Intoleranz und Gewissenstyrannei. Mit solchen Forderungen sinkt

*) Calvin nennt eigentlich nur zwei Punkte, auf welche die kirchliche Gesetzgebung sich erstreckt, a. a. O., 10, 29: Omnes Ecclesiasticas constitutiones, quas pro sanctis et salutaribus recipimus, in duo capita referre licet: alterae enim ad ritus et ceremonias, alterae ad disciplinam et pacem respiciunt.

**) A. a. O., 30: Hic testari operae pretium est, eas demum humanas constitutiones me probare, quae et Dei autoritate fundatae et ex Scriptura desumptae adeoque prorsus divinae sint . . . Quia autem in externa disciplina et ceremoniis non voluit sigillatim praescribere, quid sequi debeamus . . . confugere hic oportet ad generales quas dedit regulas.

***) A. a. O., 11, 3: Quemadmodum magistratus puniendo et manu coercendo purgare debet Ecclesiam offendiculis, ita verbi minister vicissim sublevare debet magistratum, ne tam multi peccent. Sic conjunctae debent esse operae, ut altera sit adjumento alteri, non impedimento.

†) Inst. IV, 20, 1: Spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas.

††) A. a. O., 3: Als Staatszweck wird u. A. angegeben: ne idololatria, ne in Dei nomen sacrilegia, ne adversus ejus veritatem blasphemiae, aliaeque religionis offensiones publice emergant ac in populum spargantur . .

Calvin vollständig auf den katholischen Standpunkt zurück, den ihm auch seine Vorliebe für aristokratische Einrichtungen empfiehlt*). Es ist die wichtigste Staatspflicht, für die Religion zu sorgen, die erste Tafel des Dekaloges aufrecht zu erhalten. Die Kirche kann auch ohne den Staatsschutz kein ruhiges und sicheres Leben führen. Fürsten und Obrigkeiten sollen daher Pfleger der Kirche sein; auch Calvin beruft sich hiebei auf alttestamentliche Vorbilder**). Seine Härte gegen Servet findet in diesen Grundsätzen ihre ausreichende Erklärung. Nur ist es nicht der Geist des Protestantismus, der sie verschuldet, sondern der unheimliche Schatten katholischer Intoleranz, welchen das Mittelalter damit in Calvins Reformwerk hineinwirft. Daß der Staat die „reine Lehre" mit dem Schwerte schützen und die Gegner derselben vernichten müsse, ist kein protestantischer Gedanke, sondern ein Lehrsatz der katholischen Theokratie. Die protestantische Theokratie Calvins ist in diesem Punkte mithin katholisch geblieben. Was wider den wahren Gottesdienst und Gottes Ehre, muß die Obrigkeit ausrotten***). Die Anwendung der Todesstrafe auf die Ketzer wird mit 5. Mos. 13, 6 ff. vertheidigt; die blutigen Gesetze des alten Testamentes sind noch immer gültig für das neue†). Calvin warnt wohl, die Obrigkeit solle in Gewissensangelegenheiten nicht ohne die höchste Noth zur Todesstrafe schreiten; den „Henkern des Papstes" möchte er nicht ähnlich werden††); allein gegen grundstürzende Angriffe auf den christlichen Glauben schafft, nach seiner Ansicht, nur das obrigkeitliche Schwert ausreichende Hülfe†††). Die Schrift Calvins „über die

*) A. a. O., 8: Minime negaverim, vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum aliis omnibus longe excellere.

**) Ebend., 5: Eorum (Regum) patrocinio et tutelae statum Ecclesiæ commendat.

***) Opera VIII, 515: Divinitus esse mandatum, ut (Magistratus) pestiferis erroribus impunitatem dare nequeant, quin desciscant ab officii sui fide. Ac quidem hoc dictare naturae sensum, ut in omni politia bene composita principium teneat religio et legum praesidio integra servetur.

†) In cap. I. Job.: Resecent quicquid vero Dei cultui et honori adversatur.

††) VIII, 519.

†††) A. a. O., 516: Ubi a suis fundamentis convellitur religio, detestandae in Deum blasphemiae proferuntur, impiis et pestiferis dogmatibus in exitium rapiuntur animae, denique ubi palam defectio ab unico Deo puraque doctrina tentatur, ad extremum illud remedium descendere necesse est, ne mortale venenum longius serpat.

Nothwendigkeit der Anwendung der Todesstrafe bei Ketzern" ist kein vereinzelter Flecken auf seinem Leben, sie ist die unausweichliche Consequenz seines theokratischen Standpunktes *). Im Grunde ist die calvinische Kirchenverfassung lediglich eine Restitution der mittelalterlich katholischen Kirchenverfassung nach biblischen Normen Der Geist ist derselbe, die Formen sind verschieden. Wie innerhalb des römisch-katholischen Systems ist die Kirche Selbstzweck, der Staat Mittel; wie dort herrscht ein „Klerus", der zwar nicht durch die sakramentale Weihe ein unauslöschliches Gepräge, aber durch aristokratische Auswahl oder Selbstergänzung einen abgeschlossenen Standescharakter erhält: wie dort eine bevormundete, keinen Augenblick der mütterlichen Aufsicht entlassenene, Gemeinde; wie dort der ausschließliche Geist der Unduldsamkeit, der gegen anders Denkende und Lehrende bis zu blutiger Vernichtung fortschreitet. Wie dort endlich die Kirche ein Staat im Staate, eine geheime Polizeimacht, gegen welche weder der häusliche Heerd, noch das Heiligthum des Gewissens schützt. Nur in einem Punkte steht die calvinische Kirchenpolitik mit der katholischen im schroffen Widerspruche. Calvin hat mit der schriftwidrigen Tradition gänzlich gebrochen und seine Kirchenverfassung auf die Grundlagen einer ernsten sittlichen, wenn auch in keinem Punkte zur sittlichen Freiheit ganz hindurchgedrungenen, Weltanschauung gestellt. Daß er sich täuschte, wenn er die Grundzüge seiner Kirchenverfassung auf eine göttliche Stiftung zurückführte, ist gegenwärtig von der unbefangenen Wissenschaft anerkannt **).

---

§ 151.
Melanchthons kirchenpolitische Ansichten.

Melanchthon hat bei aller Verwandtschaft seiner kirchenpolitischen Ideen mit denjenigen Calvins den Staat im Verhältnisse zur Kirche doch niedriger gestellt, als dieser ***). Daß es zwei Arten von Obrig-

---

*) Calvin stand mit seiner Ueberzeugung nicht allein. Die meisten Reformatoren dachten wie er, so sehr waren sie noch von katholischen Anschauungen beherrscht. Bemerkenswerth ist eine erst nach des Verfassers Tode veröffentlichte Schrift: In haereticis coercendis quatenus progredi liceat. M. Celsi Senensis disputatio. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere demonstratur. Bei Henri III., Beil. 95, finden sich Auszüge.

**) J. Müller, deutsche Zeitschrift u. s. w., 1852, Heft 2. 164 f., 191.

***) Loci theol. (erste Ausg.) Corp. Ref. XXI, 223: Civilis magistratus est, qui gladium gerit et civilem pacem tuetur.

keit giebt — eine geistliche und eine weltliche — erleidet bei ihm keinen Zweifel. Sie verhalten sich zu einander wie beim Menschen Körper und Geist. Daß der Dienst am Evangelium in der Regierung der Kirche bestehe, ist ein Gedanke, dem er bis an sein Lebensende ebenso treu geblieben ist, als Luther und Zwingli ihn aufs Nachdrücklichste bekämpft haben*). Daher seine im Grundsatze niemals aufgegebene Absicht zu einer Restauration der Episcopalgewalt zu schreiten und den nach Gottes Wort reformirten Bischöfen die Kirchenregierung zu übergeben. Zwischen Staat und Kirche unterscheidet Melanchthon in der Theorie immer genau. In einem Gutachten über die Wiedertäufer vom Jahr 1536 vertheidigt er lebhaft die Unvereinbarkeit von geistlicher und weltlicher Gewalt **). Noch gegen Ende seines Lebens (1555) legte er auf die Differenz zwischen kirchlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit das größte Gewicht. Der Staat trägt seine Autorität in sich selbst, in seiner Souveränität, die Kirche besitzt die ihrige im Worte Gottes; der Staat erzwingt was er fordert, die Kirche überzeugt von dem, was sie verlangt ***).

Allein wie sehr auch Melanchthon an die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate glaubt, ihre Sichtbarkeit betont, auf Wiederherstellung der Kirchengewalt als solcher hofft: seine Wünsche und Hoffnungen erfüllen sich nicht, und auch er wird seinen Grundsätzen im praktisch kirchlichen Leben untreu. Mit der Verwirrung in der protestantischen Kirche steigt seine Besorgniß vor dem Zerfalle der kirchlichen Ordnung; er bietet im Verein mit Luther der landesherrlichen Gewalt die Hand zur Besitzergreifung der Kirchengewalt; auch er läßt sich herbei, die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Usurpation in ein möglichst bestechendes Licht zu stellen. Ganz gern ließe er sich gefallen, daß die Obrigkeit das Volk, sonderlich an Feiertagen, zur Kirche triebe†). Er beschwert sich darüber, daß sich der Hof mit der Kirchenregierung nicht angelegentlicher beschäf-

*) Man vgl. seine Thesen vom Jahr 1522, Corp. Ref. I, 595: Duplex est regimen, spirituale et corporale. Corporale regimen de externo rerum usu constituit . . Haec enim externa administratio justitia carnis est . . Spiritualiter regitur solo verbo Dei, non humana potentia . . Ministerium Evangelii plane spirituale regimen est.

**) III, 30.

***) VIII, 640 ff.

†) Corp. Ref., II, 540.

tigt*). Mit Vorliebe ergreift er den von keinem Reformator zurückgewiesenen Gedanken, daß die Obrigkeit gegen alle zu kirchlicher Spaltung führenden Lehrsätze einschreiten müsse; es kümmert ihn wenig, daß dieser Gedanke wie ein zweischneidiges Schwert jeden Augenblick gegen den Protestantismus selbst gerichtet werden kann**). Auch er begründet die Intoleranz mit der angeblichen Schutzpflicht des Staates zu Gunsten der ersten Tafel des Dekaloges. Auf Christum kann er sich freilich nicht berufen; dafür beruft er sich auf das Vorbild Nebukadnezars. Die Obrigkeit hat aber nicht nur falsche Gottesdienstformen zu beseitigen, sondern auch Gott wohlgefällige zu befördern. Mit dem „Glauben" hat zwar die Staatsgewalt nichts zu schaffen, um so mehr mit dem „Bekenntnisse"; das böse Beispiel, welches von einem irrthümlichen Religionsbekenntnisse ausgeht, darf sie nicht dulden. Um falsche Lehre kennen zu lernen, muß die Obrigkeit bei den „rechten Lehrern" sich erkundigen***). Darüber aber, wo die „rechten Lehrer" zu finden sind, muß die Obrigkeit sich doch auch ein selbstständiges Urtheil bilden.

Anschauungen, welche den Satz, wer das Land hat, der hat die Religion, schon unbewußt in sich schließen und der grausamsten Gewissenstyrannei die Thüre öffnen. Kein Wunder, daß Melanchthon schon im Jahre 1537 sich entschieden für das sogenannte landesherrliche Reformationsrecht ausgesprochen, daß er dasselbe mit der allgemeinen Gewissenspflicht, an das Evangelium zu glauben, sophistisch begründet. Aus der Gewissenspflicht folgt die Bekenntnißpflicht, aus dieser die Pflicht, das Bekenntniß nach Kräften zu verbreiten†). Den alttestamentlichen Beispielen für die Ausübung theokratischer Religions-

*) Ebend., 549.

**) Ebend., 710: Nos omnes hic jam olim ita sentimus ac principi ante aliquot annos in eam sententiam scripsimus, pertinere ad Magistratus officium prohibere ac punire, ut cetera externa flagitia, ita blasphemas, item seditiosas doctrinas, si tamen efferantur.

***) A. a. O., 712: Nec fides cujusque, nec tacita in animis opinio pertinet ad judicium Magistratus, sed e x t e r n u m e x e m p l u m, cum doctrina fertur, laedit gloriam Dei, offendit infirmos. Ideo Magistratus obsistere debet, qui judicat non de arcanis animi cogitationibus, sed de dicto, facto, quod prolatum est. Als ob damit nicht das Vorgehen der katholischen Stände gegen die dicta und facta der Protestanten vollständig gerechtfertigt wäre!

†) Corp. Ref. III, 240: An Principes debent mutare impios cultus, cessantibus aut prohibentibus Episcopis aut superioribus Dominis? Er sagt u. A.: Nec confitetur potestas, si non communicet doctrinam, nec plerumque fit, ut non communicans reipsa sit conjunctus hostibus.

pflichten durch die Fürsten folgt noch ein Exkurs, daß dieselben schon aus dem Naturrecht entspringen. Auch daran werden die Fürsten und Obrigkeiten erinnert, daß sie die vornehmsten Mitglieder der Kirche sind*), und als solche sich entweder mit den Verfolgern der wahren Kirche oder mit ihren Anhängern verbinden müssen. Wenn sie das letztere nicht thun, so geben sie ein schweres Aergerniß**).

Auf diesem Wege bekämpft Melanchthon seine eigenen, so oft ausgesprochenen Grundsätze, daß mit den kirchlichen Angelegenheiten die Staatsgewalt sich nicht zu befassen hat. Räumt er auch einerseits ein, daß die weltliche Obrigkeit keine geistliche Funktionen zu verrichten habe und daß die Kirchenregierung zu der Befugniß der Bischöfe gehöre, so behauptet er jedoch andererseits, daß, nach der faktischen Auflösung des bischöflichen Kirchenregiments, dem Staate die Pflicht obliege, die Ehre Gottes auf jegliche Weise zu fördern und den wahren Gottesdienst mit allen Mitteln einzuführen***). Die Bekenntnißschriften und die Meinungen ausgezeichneter Theologen sind die Normen, bei welchen sich der Staat über den Inhalt der von ihm zu pflanzenden reinen Lehre unterrichten kann †). Also Theologenherrschaft neben der Polizeiherrschaft in der protestantischen Kirche. Melanchthon trifft in der Forderung, daß die Staatsgewalt sich in den Dienst der rechtgläubigen Kirche begeben, und jede gegentheilige religiöse Richtung oder Regung unterdrücken soll, vollständig mit Calvin zusammen††). Auch darin ist er mit dem letztern einverstanden, daß er zum Zwecke der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten Synoden, d. h. Kirchenversammlungen, wünschte, auf welchen den protestantischen Fürsten dieselbe Rolle aufbehalten war, welche Konstantinus und Theodo-

---

*) A. a. O., 244: Principes et caeteri Magistratus debent esse praecipua membra ecclesiae. Ergo necesse est illos hanc emendationem inchoare et adjuvare.

**) A. a. O., 247: Principes, qui non mutant abusus, sunt autores et confirmatores horribilium scandalorum. Quare non dubium est, eis Deum gravissime irasci.

***) A. a. O., 249: Et vult deus politias existere propter Ecclesiam.

†) A. a. O., 253: Magistratus curare debet, ut recte doceantur illi, quos gubernat . . . Deliberent igitur Principes . . . cum ipsa Evangelii voce, cum probatis scriptoribus . . Audienda est enim Ecclesia Christi, hoc est piorum coetus . . . et conferendae sententiae cum verbo Dei.

††) A. a. O., 472: Quamquam distinximus potestates, tamen animadverti potest, quod potestas civilis servire debet Ecclesiae

sius auf den Synoden ihrer Jahrhunderte übernommen hatten*). Von diesem Standpunkte kann uns freilich seine Billigung des Verfahrens Calvins und der Genfer Regierung gegen Servet nicht mehr in Erstaunen setzen**). Doch blieben für ihn die bittersten Erfahrungen in Betreff der Ausübung der Reformations-, Schutz- und Kirchen-Regierungspflicht von Seiten der Staatsregierungen nicht aus. Derselbe Melanchthon, der die Pflege der Kirche als die Hauptobliegenheit der Fürsten und Obrigkeiten betrachtet***), beschwert sich bitter über die schnöden Beeinträchtigungen, welche die Kirche durch ihre neuen „Säugammen" zu erleiden hat†). Und wenn er auch noch in der letzten Ausgabe seiner Glaubenslehre es den Staatsgewalten aufs Nachdrücklichste einschärft, für die Kirche zu sorgen ††), so verbirgt er sich doch auf der andern Seite nicht, daß die Kirche niemals auf den Arm weltlicher Gewalt, sondern nur auf die Hülfe Gottes und ihre eigene höhere Kraft sich stützen soll †††).

Dergestalt schwankte Melanchton in seinen kirchenpolitischen Anschauungen hin und her. Eigentlich ein entschiedener Anhänger des

---

propter disciplinam, sicut quilibet paterfamilias minister et executor est Ecclesiae in sua familia. Omnes enim debemus obedire ministerio verbi: sic magistratus in Republica minister et executor est Ecclesiae. Debet enim et ipse obedire ministerio verbi, et id venerari tanquam divinum!

*) A. a. O., 521: Sit . . Magistratus membrum Ecclesiae, intelligat doctrinam, . . intersit cognitioni, ut adfuerunt Constantinus, Theodosius, Martianus.

**) A. a. O., 525: Judico etiam Senatum Genevensem recte fecisse, quod hominem pertinacem et non omissurum blasphemias sustulit. Ac miratus sum, esse qui severitatem illam improbent. Vgl. noch über die Pflicht der Bestrafung der „Ketzer" durch die Staatsgewalt Corp. Ref. XII, 697 ff.

***) IV, 568: Opem ferre Ecclesiis et conservare puram Evangelii doctrinam . . . vero praecipuum hoc munus est gubernatorum.

†) IV, 678 (16. Okt. 1541): Hactenus alii saevierunt in Ecclesias, alii finxerunt corruptelas doctrinae, certarunt obscoenis libellis, finxerunt insulsos dialogos, oblectarunt se Venereis voluptatibus, neglexerunt Ecclesias et scholas, certarunt ambitione.

††) XXI, 1012: Quare Reges, Principes et Magistratus etiam hoc tempore inspiciant Ecclesias et curent eas recte doceri, ut flectantur animi hominum ad veram Dei invocationem et ad alia pietatis officia, et prohibeant coli idola ac doceri et confirmari falsas opiniones pugnantes cum Evangelio, a quocunque genere hominum sparguntur.

†††) A. a. O., 840: Cyrus fovebat Ecclesiam, Cambyses et Darius opprimebant. Hanc formam Ecclesiae consideremus, ut . . . discamus

Grundsatzes unbedingter Trennung zwischen Kirche und Staat, ein eifriger Freund bischöflicher Restauration, ließ er sich von der Gewalt der Umstände zu grundsatzwidrigen Einräumungen an die landesherrliche Kirchengewalt drängen, und ward auf diesem Wege sogar ein Advokat des Gewissenszwanges und der Intoleranz. Er fürchtete im Herzen und verwarf im Grundsatze das fürstliche Kirchenregiment, ward aber im Leben doch nicht müde, Fürsten und Obrigkeiten mit der flehentlichen Bitte anzugehen, daß sie die Kirche schützen und pflegen möchten. Das sind die Folgen einer protestantischen Kirchenpolitik, welche die Kirchenverfassung nicht auf den Grund der Gemeinde, ihrer Freiheit und Selbstständigkeit, sondern auf fürstliche Macht oder geistliche Autorität bauen will.

---

§ 152.

Die protestantische Kirchenpolitik lutherischerseits.

Aehnlichen Schwankungen wie in den Anschauungen der Reformatoren begegnen wir auch in den Bestimmungen der öffentlichen Urkunden, zunächst lutherischerseits, in Betreff des einzuhaltenden kirchenpolitischen Systems. Die alte Kirche hatte als geistliches Haupt den Papst, als weltliches den Kaiser an ihrer Spitze. Sie machte Anspruch darauf, die alleinige sichtbare, den Erdkreis umfassende, Heilsanstalt zu sein. Papst und Kaiser hatten sich gegen die Reformation erklärt; die Bischöfe wandten sich ebenfalls von ihr ab. Es fehlte ihr an jeder geistlichen und weltlichen Leitung; denn die Führung der Reformatoren war eine blos zufällige und vorübergehende. Der Anschluß an die protestantisch gesinnten Fürsten und Obrigkeiten ward zur dringenden Nothwendigkeit, wenn das Reformationswerk nicht führerlos der Uebermacht zahlreicher Gegner unterliegen sollte. Nach dem schon früher erwähnten Reichsabschiede zu Speier mußten die protestantisch gesinnten Staatsregierungen unverzüglich das Reformationswerk an die Hand nehmen, und die Ueberzeugung von dieser Nothwendigkeit war auch so allgemein verbreitet, daß selbst die unbedingt auf gemeindliche Grundlagen gestellte „reformatio ecclesiarum Hassiae" den Lan-

---

Ecclesiam colligi, servari, instaurari, defendi non humanis consiliis aut praesidiis, sed potentia Dei.

desherrn an die Spitze der Synode stellte *). Die kirchliche Verfassungsangelegenheit wird lutherischerseits zunächst durch landesherrliche Staatsklugheit geregelt; doch pflegen die Fürsten dabei den Rath ihrer Stände einzuholen und die politische Landesgemeinde vertritt in so fern, ähnlich wie in der Schweiz, die Stelle der kirchlichen, welche mangelt. Unter landesherrlicher Autorität werden kirchliche Einrichtungen getroffen, gottesdienstliche Veränderungen vorgenommen, wird über das Kirchenvermögen verfügt, werden Pfarrer eingesetzt „Uns zu underthenigem willen und gefallen" **). Bei Ungnade und Strafe wird die genaue Befolgung der landesherrlichen Kirchenordnungen Weltlichen und Geistlichen anempfohlen ***). Die Aufrichtung der reinen evangelischen Lehre ist die erste obrigkeitliche Pflicht. Eine Obrigkeit, welche diese Pflicht versäumt, versündigt sich gegen ihrer Seele Seligkeit †).

Auch in den öffentlichen Urkunden war mithin jener Schritt vorbereitet, welcher durch die Kursächsische Visitationsmaßregel und die im „Unterricht der Visitatoren" dargelegten Grundsätze das landesherrliche Kirchenregiment in der wichtigsten deutschen protestantischen Landeskirche sanktionirte. Die Einmischung der landesherrlichen Gewalt in die Angelegenheiten der Kirche wird hier folgendermaßen begründet. Die bischöfliche Kirchenregierung ist an sich die rechtmäßige und die sachgemäße; ihr Verfall ist darum tief zu beklagen. Aber er ist eine Thatsache. So lange er dauert, muß für eine Vertretung derselben gesorgt werden. Die einstweilige Vertretung durch den Landesherrn ist die geeignetste. Dieser ist zwar zur Uebernahme derselben staatsrechtlich nicht verpflichtet. Gleichwohl ist eine noch höhere doppelte Pflicht da-

---

*) Richter, Ev. K. O., I, 64 f.

**) Man vgl. eine der ältesten kirchlichen Verfassungsordnungen, den Brandenburg-Ansbacher Abschied (1526), bei Richter, a. a. O., 51. Markgraf Casimir erklärt: Dem allem nach, und auff gehabten Rath der versamelten unser Landschafft, haben wir uns mit jnen und sie herwiderumb mit uns, nachvolgender maynung entschlossen der tröstlichen Zuversicht, das wir solchs zuvorderst gegen Gott den Almechtigen, und auch Key. Maj. . . . verantwortten mögen.

***) A. a. O., 53.

†) A. a. O., 55.

††) A. a. O., 140: So ist die Oberkait als Christenliche glider und mitgenossen der Kindtschafft Gottes bey Jr selikait und ampts halben zu fürdern schuldig anzurichten zu ordiniren Jre underthonen (weltlichem gewalt nach) und Jren mitbrudern Christo nach dan sie auch der ewigen miterben nit Jnen sein zu gut und fromen Alles was Christus in einer Cristenlichen versammlung offentlich zuthon bevolhen (Kirchenordnung der Stadt Hall in Württemberg).

für vorhanden: die sittliche der Liebe zu Gott, zu dem Evangelium, den armen evangelischen Christen im Lande, und die politische der Verhütung oder Beseitigung einer theils drohenden, theils bereits vorhandenen, kirchlichen Spaltung und Zersetzung*).

Demzufolge hat sich das landesherrliche Kirchenregiment in der deutsch-protestantischen Kirche scheinbar zufällig festgesetzt. Was man grundsätzlich scheute und verwarf, hat man thatsächlich gebilligt und genehmigt. Ob es ein Mißgriff war? Von dem Augenblicke an war es ein kühner und nothwendiger Griff, als die Organisation der Kirchenverfassung auf dem Grunde der Gemeinde aufgegeben war. Auch ohne alle innere Berechtigung war derselbe nicht. Wie hätte sonst das landesherrliche Kirchenregiment so viele Stürme überdauert? Das politische Motiv, daß die Staatsgewalt religiösen Spaltungen wehren müsse, stimmte allerdings weder mit den Grundsätzen noch mit dem geschichtlichen Ursprunge des Protestantismus, welcher selbst zur kirchlichen Spaltung geführt hatte. Der Staat hat den Gewissen nichts vorzuschreiben, und Luther hatte hierüber in seiner Schrift „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", das Beste gesagt, was in dieser Sache überhaupt zu sagen ist: „Weß untersteht sich denn die unsinnige weltliche Gewalt solch heimlich, geistlich, verborgen Ding, als der Glaub ist, zu richten und meistern" **)?

---

*) Bei Richter, a. a. O., 83: Hat sichs keiner für dem andern thüren unterwinden, Da haben wir des gewissen wollen spielen, und zur liebe ampt . . . uns gehalten, und demütiglich mit bitten angelangt den . . . Fürsten und Herren, Herren Johans, Hertzog zu Sachssen . . . als den landesfürsten und unser gewisse weltliche öberkeit, von Gott verordenet. Das S. K. F. G. aus Christlicher liebe (denn sie nach weltlicher öberkeit nicht schuldig sind) und umb Gottes willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen von S. K. F. G. landen zu nutz und heil, gnediglich wolten etliche tüchtige personen zu solchem ampt (Visitation) foddern und ordenen . . . Wo aber etliche sich mutwilliglich dawider setzen würden . . . müssen wir die selbigen sich lassen von uns, wie die sprew von der tennen, söndern . . Wiewol wir auch hierynn unsers gnedigsten herren hülff und rat nicht wollen unbesucht lassen, Denn ob wol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regirn nicht befolhen ist, So sind sie doch schuldig, als weltliche öberkeit, darob zu halten, das nicht zwitracht, rotten und auffrhur sich unter den unterthanen erheben, wie auch der Keiser Constantinus die Bischove gen Nicea foddert, da er nicht leiden wolt noch solt die zwitracht, so Arrius hatte unter den Christen vom Kaiserthumb angericht, und hielt sie zu eintrechtiger lere und glauben.

**) E. A., Bd. 22, 90: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem feur verbrennen, mit keinem wasser ertränken."

Wenn der Staat in das Gebiet der religiösen Ueberzeugung eingreift und religiöse Meinungen unterdrückt, so wird er zum Gewissenstyrannen. Die hergebrachte katholische Vorstellung, daß es nur eine sichtbare Kirche, nur eine in Bekenntnißform niedergelegte religiöse Wahrheit geben könne, verblendete die protestantischen Fürsten und Theologen in der Lehre vom Kirchenregiment aufs neue. Sie hatten nicht Glauben genug, um der Wahrheit die Zeit zu lassen, durch die ihr innewohnende Gotteskraft sich durch den Irrthum hindurch Bahn zu brechen. Dagegen lag in dem angegebenen sittlichen Motive etwas sehr Beherzigenswerthes. Wo der kirchlichen Landesgemeinde, die sich eigentlich selbst regieren soll, die Organe zur Kirchenregierung versagt sind, da darf sie jedenfalls nicht wieder eine geistliche Kirchengewalt einsetzen. Gegenwärtig, wo glücklicherweise allgemeine Religionsfreiheit herrscht und verschiedene Bekenntnisse unter einem Staatsoberhaupte friedlich neben einander wohnen, kann der Staat nicht mehr als Vertreter eines Religionsbekenntnisses gelten. Die Regierung der Kirche durch den Staat ist für unsere Zeit schlechterdings zur Unmöglichkeit geworden. In der Reformationsperiode herrschte, freilich in Folge gewaltsamer Unterdrückung der Gewissensfreiheit, nur ein religiöses Bekenntniß innerhalb desselben Territoriums. Die Landesobrigkeit konnte sich deßhalb als Vertretung der gesammten, mithin auch der religiösen, Landesinteressen betrachten. Fürsten und Reformatoren übersahen in der Regel nicht, daß die religiösen Interessen eigentlich einer besondern Vertretung bedürften; allein sie war nicht vorhanden und augenblicklich auch nicht zu schaffen; daher war der Staat der Notherbe der von den kirchlichen Regierungsorganen (den Bischöfen) nicht mehr verwalteten Kirchengewalt. Die Uebernahme derselben war für ihn eine Schwierigkeit; deßhalb betrachtete er sie als eine Liebespflicht. Der Staat vikarirte einstweilen für die ohne Vertretung belassene kirchliche Landesgemeinde. Zwei untere kirchliche Regierungsbehörden wurden sofort ins Werk gesetzt: eine neu einzurichtende geistliche, die Superattendenz (Superintendentur), und eine bestehende weltliche, das obrigkeitliche Bezirksamt, welches, bisdahin von rein weltlichem Charakter, von jetzt an in Kirchensachen beim Fürsten Vortrag hatte**).

---

*) A. a. O., 85.

**) A. a. O., 99.

Mehr als sonderbar nimmt sich neben diesem seit dem Jahre 1528 in Kursachsen förmlich konstituirten landesherrlichen Kirchenregimente aus, was die „Augsburger Confession" über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat bemerkt. Vor der Vermischung der beiden Gewalten wird aufs ernstlichste gewarnt, als ob die Warnung nicht die Verfasser der Confession zuerst beträfe *). Das Evangelium geht den Staat gar nichts an; weder eine staatliche Kirchenschutzpflicht, noch ein staatliches Kirchenreformationsrecht ist zuläßig; die Kirche steht mit dem Staate in keinem näheren Verhältnisse als die Gesangkunst. Darum ist den Bischöfen, deren Beitritt zur Reform in Bälde erwartet wird, ihr geistliches Oberaufsichtsrecht zu wahren**). Man sieht deutlich: die melanchthon'sche Richtung will um das Jahr 1530 von dem landesherrlichen Kirchenregimente grundsätzlich noch nichts wissen, und erst in dem Maße, in welchem die Hoffnung auf eine Verständigung mit der römischen Hierarchie schwindet, zieht die Waagschale des Territorialismus immer schwerer. Trotz der freikirchlichen Theorien der „Augsburger Confession" nehmen jedoch vom Jahr 1531 an die den lutherischen Kirchenordnungen zu Grunde gelegten Verfassungsprinzipien eine immer territorialistischere Färbung an. Ein Gedanke zieht sich in wachsender Stärke durch alle: es ist des Staates erste Pflicht, die reine evangelische Lehre zu schützen, die falsche zu unterdrücken. Die Goslaer Kirchenordnung schreibt 1531 vor, daß jeder, öffentliche oder heimliche, Anhänger Zwinglis — nicht etwa nur unter den Predigern, sondern „ehr sey wer ehr wolle, Superintendens, Pfarrherrn, Predicanten oder Kapellane, Bürgermeister, Rathmänn, Gilde, Gemeine" — wenn überwiesen, sofort verhaftet und summarisch aus der Stadt verjagt werden solle ***). Nach der „Straßburger Kirchenordnung" von 1534 sollen in Straßburg die Kirchspielpfleger ein getreues Aufsehen haben, daß „soliche bekante lere, wie die inn der (Augsburger) Confession und Articuln des Synodi verfasset ist, alhie getrewlich geleret und gepredigt werde", und bis in die heimlichsten Winkel sollen

*) II, 7: Magnae disputationes fuerunt de potestate Episcoporum, in quibus nonnulli incommode commiscuerunt potestatem Ecclesiasticam et potestatem gladii.

**) A. a. O.: Politica administratio versatur circa alias res quam Evangelium; Magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias, et coërcet homines gladio et corporalibus poenis, ut justitiam civilem et pacem retineat. Non igitur commiscendae sunt potestates Ecclesiastica et civilis.

***) A. a. O., 154.

die kirchenpolizeilichen Lauscher schleichen, um abweichende Lehrmeinungen zur Bestrafung zu denunciren. Der Rath ist orthodoxer Zionswächter *). Die staatskirchliche Orthodoxie feiert von nun an immer glänzendere Triumphe. Es ist wieder eine orthodoxe Volkskirche, die Kirche der „reinen Lehre" begründet; Gilde, Zunft, Rath, Fürst — Alles ist verpflichtet, sie mit Rath und That zu beschützen. Es fehlt nur die Gemeinde. Nachlässiger Besuch der Predigt, seltener Genuß des Sakraments wird vom Rath bestraft; von den kirchlich saumseligen Bürgern wird mit „aller Sanftmuth" Ursach gefordert **); säumige Bauern trifft schon unsanfter harte Geldstrafe.

Die neueingerichtete landesherrliche Kirchenregierung regierte die die Kirche wie den Staat — polizeilich. Man trieb und zwang die Kirchengenossen in gutem Glauben, damit die schuldige Pflicht gegen die erste Tafel der zehn Gebote zu erfüllen und das Seelenheil der Unterthanen wesentlich zu befördern, in die Predigt und zum Sakrament. Man zweifelte nicht, damit vor dem Herrn so groß zu werden wie der Jäger Nimrod, und so verdient um das Gottesreich wie die Helden der Richterzeit, mit welchen die obrigkeitlichen Mandate die Kirchenstaatsmänner jener Zeit gern vergleichen. „Gegen diejenigen, welche Untergebene von dem Besuch der Predigten abzuhalten suchten", droht die „Eßlinger Kirchenordnung", „werden wir uns dermassen mit der That erzeigen, daß männiglich unsern Ernst gegen dem heil. Evangelio spüren soll" ***). Die Kirchenordnungen werden in der Regel aus landesherrlicher Machtvollkommenheit erlassen, wie z. B. Joachim VI von Brandenburg erklärt, „dieweil wir als der Landesfürst . . . nicht allein jr (der Unterthanen) zeitliches bestes an leib und gut, sondern viel mehr auch jrer seelen seligkeit nach allem vermügen zu fördern uns schuldig erkennen" †).

Mit dem Schwinden der Hoffnung auf eine baldige Restitution der bischöflichen Gewalt und eine Verständigung mit der katholischen Hierarchie trat für die leitenden Staatskirchenmänner immer dringender das Bedürfniß hervor, das anfänglich nur beiläufig angeordnete neue landesherrliche Kirchenregiment dauernd zu befestigen und ihm

*) A. a. O., 232: One eines Ersamen Rahts zulassung soll niemand uberahl der lere Christi, so alhie dafür erkennet, und zu treiben geordnet ist, etwas entgegen zu leren gestattet werden.

**) A. a. O., 237.

***) A. a. O., 248.

†) A. a. O., 334.

einen bleibenden Erfolg zu sichern. Die Einrichtung der Superintendenturen und die Mitwirkung der weltlichen Amtsgerichte genügte nicht mehr. Der Fürst bedurfte in der Nähe des Thrones von seinem landesherrlichen Willen unmittelbar abhängiger kirchlicher Räthe. Die Konsistorien wurden eingerichtet. Sie sind weder einem biblischen Vorbilde nachgebildet, noch tragen sie irgendwelchen kirchlichen Charakter an sich. Ursprünglich liegt ihnen lediglich die Absicht zu Grunde, besondere Gerichtshöfe für Erledigung der Matrimonialangelegenheiten, die Verwaltung der kirchlichen Disciplin und die Besorgung der kirchlichen Besoldungs- und Vermögenssachen aufzustellen *). Die kirchlichen Visitationsbehörden sollten in ihrem bisherigen Wirkungskreise nicht gestört werden. Allein die neue Einrichtung erhielt in Kursachsen bald eine über ihre ursprünglichen Grenzen hinausgehende Ausdehnung**). Das Konsistorium entwickelte sich bald zum landesherrlichen Kirchenrathe, „damit solche Kirchensachen zu erhaltung der waren religion, warhafftigen rechtschaffen Gottesdienst, Christlichen gehorsams und zucht, auch zu vorhütung vieler großer ergernus auffgericht würden" ***). Alle „kirchen hendel" sollten durch die Konsistorien erledigt werden, deren landesherrlicher Charakter auch in der Bestimmung seinen Ausdruck findet, daß ein Jurist in dem aus Theologen und Juristen gemischten Collegium den Vorsitz einnehmen soll. Der Konsistorialverfassung liegt ein Gedanke zu Grunde, der zu den Grundlagen des Protestantismus, namentlich der Idee des allgemeinen Priesterthums, einen unvereinbaren Gegensatz bildet. Die Gemeinde besitzt in derselben keine Rechte mehr; sie ist lediglich noch ein Gegenstand der Bevormundung für die gelehrten Stände der Juristen und Theologen; nicht mehr Subjekt, nur noch Objekt der Kirchenregierung. Den kirchlichen Angelegenheiten wird keine kirchliche Behandlung mehr zu Theil; sie werden im Style des weltlichen Polizeiverfahrens abgethan. Die kirchlichen Pflichten, deren Erfüllung nur dann Werth hat, wenn sie

---

*) De Wette V, 329: Consistorium . . . pertinebit . . ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus.

**) Einen Theil des ursprünglichen Entwurfes des zum Zwecke der Einführung der Konsistorien verfaßten Gutachtens theilt aus dem Weimar'schen Archiv Richter, Geschichte der ev. K. Verfassung, 116, mit.

***) Richter, ev. Kirchenverfassungen, I, 318.

†) Vgl. Richter, Geschichte u. s. w., 136.

aus freiem Antriebe und Bedürfnisse zu Stande kommt, wie der Besuch der Predigt, der Genuß des Abendmahls, die Theilnahme an der Beichte, wurden wie gewöhnliche Polizeistoffe abgefertigt; kirchliche Vergehungen mit Geld- und Gefängnißstrafen gebüßt. Die Kirchenzucht wird ein Prozeßverfahren, von welchem die Mitwirkung der Gemeinde gänzlich ausgeschlossen ist, ein bureaukratisches Geschäft, welches die Rechts- und Schriftgelehrten betreiben. Die Angeberei wird Religionspflicht. Der gebannte Rathsherr verliert den Rathsstuhl, der gebannte Handwerker seinen Nahrungszweig. Halsstarrige Sünder werden auf ihre Kosten so lange im Gefängniß verwahrt, bis das Gefühl der Buße über sie kommt *). Die „Wittenberger Kirchenordnung" hat Recht, wenn sie das einen „kirchen zwangk" nennt, nur hätte sie ihn nicht als „Christlich, löblich und nützlich" bezeichnen und sich nicht über den Papst erheben sollen, der den „kirchenzwangk" zu zeitlichem Nutzen gemißbraucht habe, während die Protestanten nur das Seelenheil damit förderten **). Daß ein so unprotestantisches Verfahren unter den Augen und mit Billigung Luthers und Melanchthons stattfinden konnte, ist überraschend.

Das Konsistorialsystem verbindet sich hiernach mit dem Territorialsystem zur Vernichtung des letzten Restes von freierem und selbstständigerem protestantischem Gemeindebewußtsein. Hin und wieder regte sich wohl das protestantische Gewissen noch dagegen. Die württembergische Synodalordnung ist eine theilweise Reaktion gegen die einseitige Konsistorialregierung; da aber die Synoden lediglich aus Geistlichen zusammengesetzt sind, so wird durch die Synodalordnung doch nur das Geistlichkeitsregiment gefördert ***). Geistliche Synoden kommen auch anderwärts in der Form von Conventen, die unter der Aufsicht der Superattendenturen stehen, vor. Sie sollen insbesondere zur Erhaltung und Pflege der reinen Lehrherrschaft dienen, wie z. B. die Mecklenburgische K. O. naiv bemerkt, es sei „zu wündschen das alle Menschen die gantze Christliche lere mit gleichen worten und Syllaben ausreden köndten, dazu auch die Symbole gemacht sind" †). Lehrzwang auf der einen, Kir-

*) A. a. O., 373: Da auch die Commissarien die weltlichen Gerichte umb jre Gefengnus ersuchen würden, die mutwilligen darin kurtz oder lang zu verharren, bis das sie besserung verheischen . . . und mügen mitler zeit, in Kerckern auff jhren kosten, so sie es vermöchten, bleiben. Die Unvermöglichen soll man, mit oder ohne leibes (Prügel) strafe, des landes verweisen.

**) A. a. O., 368.

***) A. a. O., II., 93 f.

†) Vgl. die Mecklenburgische K. O., bei Richter II, 122.

chenzwang auf der andern Seite, hin und wieder für kirchliche Vergehungen weltliche und geistliche Strafen zugleich, so daß ein Candidat der Kirchenzucht, „damit also samptlich und eintrechtiglich aller schanden und lastern gestewert werde", doppelte Strafe empfängt*). Für die Mühe, Schuldige dem Zuchtgerichte zu verzeigen, werden „Fronen und Stadtknechte" aus den Bußen und Strafen belohnt.

Die weitere Entwicklung der lutherischen Kirchenverfassung gehört nicht mehr in den Kreis unserer Betrachtung. Es liegt übrigens auch den späteren Verfassungseinrichtungen derselbe Gedanke zu Grunde. Das landesherrliche Kirchenregiment hat vor Allem die reine Lehre zu erhalten und zu fördern, was dieser Nachtheil bringen könnte, zu bestrafen und zu unterdrücken. Die Gemeinde wird kirchenpolizeilich regiert, auf Uebertretungen kirchlicher Vorschriften folgen weltliche Strafen; die schärfste Büchercensur wird geübt; das wachsende Beamtenpersonale — Ober- und Untervögte, Amptleute und Pfleger, Schultheiße, Bürgermeister, Verwalter, Gerichte, Räthe — kennt keine höhere Aufgabe, als zu wehren, daß das „gifft jrger, verfürscher, gotslesterlicher jrrthumben", wohin besonders die „Sacramentierischen Sekten" gerechnet werden, nicht bei den „Underthonen" ausgebreitet werde**).

Welch ein Umschwung ist innerhalb des lutherischen Protestantismus mit seinen kirchenpolitischen Grundvoraussetzungen selbst vorgegangen. Die „Augsburger Confession" erklärt feierlichst, daß die weltliche Obrigkeit nur die Körper, aber nicht die Seelen zu beschützen habe, und verwahrt sich gegen die leiseste Einmischung der Staatsgewalt in die Kirchenregierung mit den stärksten Ausdrücken. Die späteren lutherischen Kirchenordnungen bedrohen einerseits diejenigen mit den härtesten Strafen, welche von der reinen Lehre der „Augsburger Confession" abweichen, und behaupten andererseits im grellen Widerspruche mit den kirchenpolitischen Grundsätzen jener Confession, daß die Staatsobrigkeit in erster Linie die Seelen zu schützen, der reinen Lehre Eingang, Verbreitung, Förderung zu verschaffen habe. Die Braunschweig-Wolfenbüttel'sche Kirchenordnung (1569) ist der Meinung: „Wenn der König auff den Stuel seines Königreiches sitzen werde, sol er das Gesetz des herrn von den Priestern und Leviten nehmen — darauß klerlich zu vernehmen, das der Allmechtig von der

*) Mansfelder Visitationsordnung a. a. O., II, 143.

**) Vgl. Richter a. a. O., die Kursächsischen Generalartikel (1557), 179 ff. und den Württembergischen Summarischen Begriff (1559), 199 ff., 205 ff.

weltlichen herrschaft nicht allein guter Policey und landts Ordnung, sondern auch der Kirchen Ordnung, und des Gottesdienstes rechten eigentlichen verstandt und befürderung desselben bey deren Underthonen ernstlich erfordert und verechter und ubertreter hertiglich gestraft hat." Ein „grewlicher fluch" ist daher über die Völker und Staaten gekommen, „das wider Gottes Wort König, Fürsten und Herrn sampt andern Christlichen Oberigkeiten felschlich verwehnet, als ob es jres Ampts und Beruffs nicht sein sollte, sich der Kirchen auch neben jrer Cantzley anzunehmen" *). Im Zusammenhange mit der Dogmatik der Concordienformel verfestigt die „Kursächsische Kirchenordnung" von 1580 diese kirchenpolitischen Zustände. Es gibt keine deutsche protestantische Kirche mehr, sondern nur noch protestantische Landeskirchenregimente, mit juristischen und theologischen Räthen zu Aufrechterhaltung eines unprotestantischen, Geist und Gewissen tödtenden, Kirchen- und Lehrzwangs.

---

§ 153.

Die protestantische Kirchenpolitik reformirterseits.

In den reformirten Landeskirchen hat das Kirchenregiment sich manigfaltiger entwickelt. So weit Zwinglis Einfluß reichte, schlug das Staatskirchenthum feste Wurzeln. Es hatte auch einen höheren Charakter als der landesherrliche Konsistorialismus der deutschen Fürstengewalt. Das Bewußtsein, daß die große Landesgemeinde hinter den Regierungen stand, ging in den zwinglischen Landeskirchen niemals unter; die Gemeinde war nicht blos bevormundet, sie erkannte in der politischen auch ihre kirchliche Vertretung; es war ein Band des gegenseitigen Vertrauens, welches die staatliche Obrigkeit und die kirchliche Landesgemeinde aneinander knüpfte. Allerdings ward die Reformation in Zürich, Bern, Basel — um nur diese drei hervorragenden Mittelpunkte des zwinglischen Typus zu nennen — durch Erlasse (Mandate) der Staatsgewalt eingeführt. Unter dem 17. Nov. 1523 ermahnte der Rath von Zürich die Prediger seines Territoriums: „Ob aber under üch jeman wäre, der sümig oder widerwärtig syn wöllte (in der Annahme des Evangeliums), und das on grund der

---

*) Bei Richter, a. a. O., 319 f.

heiligen göttlichen und evangelischen gschrift handlete, wurdend wir wider dieselben dermassen uns erzeigen, darmit sy befundind unrecht und wider die leer Christi gethon haben" *). Der Rath von Bern erklärte in seinem Reformationserlasse (Gemeine Reformation, 1528), daß „uns von wegen der Oberkeit gebürt, üch die unseren, uns von Gott befolhen, nit allein in weltlichen sachen zu aller billigkeit zewysen, sondern ouch zu recht geschaffnem Christenlichem Glauben . . . ynleiting zegeben **). Der Rath zu Basel setzte sich in seiner Reformationsordnung mit seinen Unterthanen im Predigtstyle auseinander; er gebraucht die Anrede „jr geliebten im herrn" und bemerkt im Weitern, „ihm gefalle, daß hinfür in Stadt und Landschaft Basel nichts als das reine Evangelium verkündet werde" ***). Eine spezifisch kirchliche Gemeindevertretung konnte hiernach in keiner zwinglischen Landeskirche sich ausbilden. Die geistlichen Synoden waren Conferenzen von Sachkundigen, deren Beirath und Auskunftsertheilung die Staatsobrigkeit bedurfte, an deren Beschlüsse sie aber weder in äußeren noch inneren Kirchensachen gebunden waren. Die Geistlichen leisteten der Staatsobrigkeit den Synodaleid, und gelobten darin, staatskirchlich zu lehren †). Demzufolge konnte auf zwinglischem Kirchengebiete eine eigenthümliche Kirchenverfassung gar nicht entstehen; die staatlichen bildeten auch zugleich die kirchlichen Behörden; Kirche und Staat deckten sich völlig.

Umgekehrt beruhte die Eigenthümlichkeit des calvinischen Verfassungstypus auf der Voraussetzung eines von dem Staatsregimente streng gesonderten Kirchenregimentes. Dieses hat eine durchaus aristokratische Form; es geht nicht nur nicht aus der Gemeinde hervor, sondern giebt durch die Anwendung des Grundsatzes der Selbstergänzung den organischen Zusammenhang mit jener völlig auf. Die „Genfer Kirchenordnung" von 1541 (ordonnances ecclésiastiques de Genève) ist in einer Beziehung mit dem Geiste der calvinischen Kirchenverfassungstheorie allerdings im Widerspruche. Nach Calvin hat der Staat bei der Kirchenregierung nicht mitzuwirken; in Gemäßheit jener Kirchenordnung dagegen hat der Staat bei der Ernennung der Kirchenbeamten die entscheidende Stimme. Auch der Umstand, daß die Ordnung von den großen und kleinen Räthen erlassen

*) Zwingli, Werke I, 543.

**) Bei Richter I, 104.

***) Ebend., 120.

†) In Zürich (Simler, Urkunden II, 25): „lut miner Herren von Zürich vorußgegangenen mandats leren und predigen zu wollen."

ist, ist den kirchenregimentlichen Grundsätzen Calvins nicht angemessen *). Außerdem fehlt dieser Kirchenordnung das synodale Element; aus dem einfachen Grunde, weil der große Rath die Gesammtheit der Kirche vertritt. Zugleich aber leiht der Staat nach derselben seinen Arm zur Bezwingung und Bestrafung der Uebertreter kirchlicher Vorschriften **).

Erst innerhalb der französischen Kirche wurde der Schritt zu vollständiger und selbstständiger Organisation der Kirchenregierung gethan. In Provinzial- und Generalsynoden wurde nach der discipline ecclésiastique von 1559 der Schwerpunkt der Kirchenregierung verlegt. Das weltliche Element wurde in den Kirchenbehörden dem geistlichen gleichgestellt; doch sollten nur die Aeltesten und Diakonen in die Generalsynoden wählbar sein. Der später aufgenommene Grundsatz der Selbstergänzung der Presbyterien trennte die Kirchenregierung von den Kirchengemeinden, welchen meist nur noch das nichtssagende Recht eines Votum negativum bei Pfarrwahlen verblieb. Dem katholischen Staate gegenüber ward die Freiheit und Selbstständigkeit des Kirchenregimentes nach Kräften festgehalten. Unter dem Kreuze regierten in völliger Unabhängigkeit von der in der Regel verfolgungssüchtigen Staatsgewalt die calvinischen Kirchen sich selbst, was auch ihre Vorliebe für aristokratische Formen erklärt. Eine solche unabhängige Stellung zum Staate nahm in Schottland die Generalversammlung (General Assembly), ein aus den Ortspresbyterien hervorgegangener rein kirchlicher Aeltestenrath ein. Die der Pariser Musterverfassung nachgebildeten Synodalverfassungen in den Niederlanden und am Niederrhein (wie z. B. die Synodalordnung von Emden, 1572)

*) A. a. O., 342: Nous Syndiques, petit et grand conseil, avec nostre peuple assemblé au son de la trompette et grosse cloche suivant nos anciennes coustumes . . . avons ordonné et estably de suivre et garder en nostre ville et territoire la police Ecclesiastique qui s'ensuit . . .

**) A. a. O., 352: Que tout cela se face en telle sorte que les ministres n'ayent aucune jurisdiction civile, et que par ce Consistoire ne soit en rien derogué à l'authorité de la Seigneurie ni à la justice ordinaire, ainsi que la puissance divine demeure en son entier, et mesmes où il sera besoin de faire quelque punition ou contraindre les parties, que les Ministres avec le Consistoire . . ayent à rapporter le tout au Conseil, lequel sur leur relation advisera d'en ordonner et faire jugement selon l'exigence du cas.

allen in eine Zeit, welche über der Grenze unserer Betrachtung hinausliegt.

Innerhalb des reformirten Kirchengebietes entwickeln sich mithin zwei durchaus entgegengesetzte Kirchenverfassungstypen. Der eine erkennt in der staatlichen Volksvertretung auch die kirchliche. Die Nation ist ihm die kirchliche Landesgemeinde; die Kirche wird schlechterdings politisch, aber auch die Politik kirchlich verwaltet. Der andere erkennt in der Staatsrepräsentation keine Vertretung der Kirche; die Kirche führt ein eigenthümliches, auf ihre eigenen Organe beschränktes Dasein; der Staat hat ihr nur seine guten Dienste zu leisten. So sehr gehen innerhalb einer und derselben Kirchengemeinschaft die kirchenpolitischen Anschauungen auseinander. Diese beiden Grundansichten spiegeln sich auch in den verschiedenen reformirten Bekenntnißschriften wieder. Nach der ersten „Basler Confession" soll jede christliche Obrigkeit „all ihr Vermögen" dahin richten, daß bei ihren Unterthanen der Name Gottes geheiligt, sein Reich erweitert und seinem Willen nachgelebt werde.*) Die calvinischen Confessionen fordern dagegen, daß die Obrigkeit sich darauf beschränke, die Sünden gegen die erste Tafel zu bestrafen**). Sie stellen dieselbe in den Dienst der, durch ein besonderes Kirchenregiment vertretenen, Kirche. Einer milden Staatskirchenregierung redet die aus gemischten Einflüssen hervorgegangene zweite „helvetische Confession" das Wort***).

---

§ 154.

Das Kirchenregiment in seiner Angemessenheit zum Wesen des Protestantismus

Auf keinem Gebiete ist der Protestantismus unentwickelter geblieben als auf demjenigen der Kirchenverfassung. Der Gewissensgrundsatz rief das Bewußtsein der religiösen und sittlichen Selbstständigkeit aller Christen hervor; die Idee des allgemeinen Priesterthums hatte nothwendig die Ueberzeugung im Gefolge, daß nur auf Grund eines

---

*) Bei Niemeyer, a. a. O., 82 f.; s. zweit. B. C., 114.

**) Gallikana, Art. 39; Belgica, 36; doch geht die letztere weiter als die erstere, das Kirchenregiment legt sie aber in die Hand der Pastores, Seniores et Diaconi.

***) Art. 30: Magistratus — si hic sit adversarius ecclesiae, et impedire et obturbare potest plurimum. Si autem sit amicus, adeoque membrum ecclesiae, utilissimum excellentissimumque membrum est ecclesiae, quod ei permultum prodesse, eam denique peroptime juvare potest.

freien und selbstständigen Gemeindeausbaues sich die protestantische Kirche zu der ihr eigenthümlichen Höhe und Würde erheben könne. Eine Zeit lang schien es, als ob die Gründung selbstständiger Gemeinden die Runde durch das gesammte protestantische Kirchengebiet machen würde. Eine protestantische Repräsentativverfassung, ruhend auf der Vertretung der Gemeinden, schien in frischer Bildung begriffen. Aber die steigende, nicht immer maßvoll gebliebene, Reformbewegung flößte den Staatsregierungen Besorgnisse ein. Die Reformatoren entzweiten sich; die Landesobrigkeiten nahmen das Reformationswerk in ihre Hand; bald gab es so viele protestantische Kirchen als staatliche Territorien. Die hergebrachte Einheit der Kirche löste sich in eine Vielheit von größern und kleinern Landeskirchen auf; kein organisches Band hielt sie zusammen. Gleichwohl gaben die Reformatoren die Hoffnung auf Herstellung der kirchlichen Einheit für einmal nicht auf, aber sie lehrten zugleich, daß es auf Gleichförmigkeit in äußeren Einrichtungen gar nicht, sondern nur auf den Glauben ankomme. Wozu also die äußere Einheit? Man vertröstete sich mit den kaum mehr zu erwartenden Reformbeschlüssen einer allgemeinen Kirchenversammlung, harrte auf die stets ausbleibende Verbesserung des bischöflichen Amtes, und lieferte, unter den heiligsten Betheurungen, daß die Staatsgewalt mit den kirchlichen Angelegenheiten sich ganz und gar nicht zu befassen haben solle, den neuen „Nimroden, Hiskiassen, Nebukadnezaren und Cyrussen" die Kirchengewalt aus.

Das war der Stand der kirchlichen Dinge lutherischerseits. Weder Gemeinden als kirchliche Rechtssubjekte, noch Behörden als kirchliche Gesammtvertretung waren hier zu finden. Es fanden sich nur landesherrliche Kirchenregierungen, deren Kirchenpolitik in dem unerbittlichsten Zwangsverfahren gegen jede Regung des individuellen Gewissens sich äußerte, und die für die schnödesten Gewaltthaten gegen religiöses Recht und sittliche Freiheit in ihren Theologen und Juristen stets dienstwillige Werkzeuge fanden. War da noch „Kirche" zu nennen, was unter solchen Umständen im protestantischen Deutschland diesen Namen trug? Die „Landeskirchen" waren Zwangslehranstalten zur geistigen und sittlichen Bevormundung des jeder freien Aeußerung und Bewegung beraubten protestantischen Volkes. Der Druck des Konsistorialregimentes war nicht geringer, aber unerträglicher, erbitternder, schmählicher als derjenige der katholischen Hierarchie.

Auch reformirterseits war die kirchliche Einheit in die staatskirchliche Vielheit auseinander gefallen. Aber in den zwinglischen

Landeskirchen war doch das Bewußtsein erhalten geblieben, daß der Staat das christliche Volk vertrete; es war hier ein volksthümliches, auf freie Sitte und nationale Gewohnheit gegründetes, Staatskirchenregiment; in den Kirchenregierungen pulsirte die christliche Volkskraft. In den calvinischen Landeskirchen war ein bewundernswerther Versuch gemacht, die Selbstständigkeit der Kirche regimentlich gegenüber der Staatsgewalt zu bewahren, das Pastorenübergewicht zugleich durch ein reichlich beigemischtes Laienelement zu dämpfen. Aber auch die Gefahr, die Kirche vom öffentlichen politischen Leben der Völker zu lösen, einen neuen kirchlichen Amtsdünkel groß zu ziehen, die innere evangelische Glaubensgemeinschaft in ein drückendes Gesetzesinstitut zu verwandeln, war hier nicht vermieden. Auch hier zuletzt, als die Zeit der Noth vorübergegangen war, Verknöcherung des kirchlichen Lebens in aristokratischen Formen, welchen keine sittliche Bildungsfähigkeit mehr innewohnte.

Der Grundirrthum aller von uns geschilderten Kirchenverfassungsversuche innerhalb des Protestantismus ist nicht schwer zu entdecken. Wo bleibt in denselben die Gemeinde? Die protestantischen Kirchen gleichen Bäumen ohne selbstständige Wurzeln. Die einen hatten sich dem Stamm des Staatslebens einimpfen lassen. Was sollte aus ihnen werden, wenn sie abgeschnitten wurden? Die anderen hatten eine reiche Krone emporgetrieben. Sie ist verwelkt, weil die Gemeindewurzel fehlte, aus welcher lebendiger Saft nachzuströmen vermocht hätte. Auf den Grund der Gemeinde muß das protestantische Kirchengebäude gestellt werden. Wenn die Kirche auf der kirchlichen Landesgemeinde und deren Vertretung ruht, so mögen die Träger des Staates immerhin die Spitze bilden. Die Spitze wird dann nur im Zusammenhange mit der Basis eine wirkliche Bedeutung haben. Die protestantische Kirche hat sich durch ihre eigenen, aus ihrer Mitte hervorgegangenen, Organe durch die Männer des allgemeinen Vertrauens selbst zu regieren. Das repräsentative landesgemeindliche Kirchenregiment entspricht allein dem Wesen des Protestantismus.

Dritter Abschnitt.

Der Cultus der Kirche.

Erstes Kapitel.

Die Idee des Cultus.

§ 155.

Die Cultusidee bei Luther.

Der frische Lebenstrieb des Protestantismus war innerhalb der Fesseln und Bande des landesherrlichen und staatkirchlichen Systems eingeschnürt. Doch eine Aeußerung desselben war nicht unterdrückt worden. Das Amt wurde innerhalb des Protestantismus, wie wir gesehen, vorzugsweise als Lehramt betrachtet, die Gemeinde war dessen Schülerin. Zu lernen, was sie Gott schuldig war —: das war der Dienst, den sie in möglichst vollkommenem Maße zu leisten hatte. Von hier aus entwickelte sich im Protestantismus die Idee des Cultus.

Im Cultus hatte der mittelalterliche Katholizismus die ganze Fülle seiner irdischen Pracht und Herrlichkeit entfaltet. Nach seiner Vorstellung war derselbe nicht ein bloßer Dienst, welchen der Gläubige Gott leistete, sondern weit mehr ein Verdienst, durch welches er den Schatz himmlischer Güter erwarb. Der katholische Cultus dehnte sich in einer weitverzweigten Menge von Bußübungen aus, und schloß, gleichsam in seinem Herzpunkte, in der Feier der Messe sich wieder zusammen. Die Idee, welche in der Messe ihre vollkommenste Darstellung findet, ist das Opfer des Leibes und Blutes Christi, welches der Priester für den Gläubigen unblutig darbringt und in welchem jeder Theilnehmer Versöhnung für seine Sünden findet*).

*) Conc. Trid. sess. 22, 2: Cujus quidem oblationis cruentae fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur.

Nicht das Opfer des Glaubens, nicht die demüthige selbstverläugnende, von Liebe zum Nächsten brennende Gesinnung hat diese Wirkung. Nicht das ethische Selbstopfer, sondern das kirchliche Meßopfer, nicht das Opfer des Herzens, sondern das Opfer des Priesters wirkt das höchste Wunder der ewigen Liebe. Darum ist der katholische Cultus seinem Begriffe nach priesterlich, sakramental, objektiv kirchlich. Was der Klerus darin thut, das ist die Hauptsache; daß das Volk das priesterliche Thun in demüthigem Gehorsam sich aneignet, ist Bedingung einer heilbringenden Wirkung. Jeder katholische Gottesdienst ist ein Triumph der Kirche, eine Verherrlichung des Priesterthums gegenüber dem Laienthum, eine Mahnung an die Gottesdienst feiernde Gemeinde, daß aus dem mütterlichen Gnadenborne der Priesterschaft die Fülle alles Heiles für sie, die unmündige, fließe.

Gegen die Doppelvorstellung, daß der Gottesdienst ein verdienstliches Werk vor Gott sei, und daß die Mitwirkung des Priesters dieses Verdienst begründe, hat sich Luther gleich anfänglich mit aller Energie seines Gewissens erhoben. Was kann denn der Einzelne, was die Gemeinde Gott leisten? Alle Werke taugen nichts; alle sind sündebefleckt; nur der Glaube ist Gott angenehm. Dieser Vorstellung zufolge mußte bei Luther sich eine der katholischen Ansicht gerade entgegengesetzte Idee vom Cultus bilden. Im römischen Katholizismus fällt der Schwerpunkt des Cultus nach außen; im Protestantismus nach innen. Dort trägt den Cultus der Priester, hier trägt ihn das Gewissen. Dort besteht er in einer Anzahl vorgeschriebener Handlungen, hier in der Innigkeit und Lebendigkeit einer frommen Gesinnung. Sobald es sich darum handelte, den Gottesdienst von den katholischen Irrthümern zu reinigen, und nach protestantischen Grundsätzen einzurichten, nahm Luther Veranlassung, sich über die demselben zu Grunde liegende Idee näher auszusprechen. An sich hatte der äußere Gottesdienst für ihn nur geringen Werth. Da Gott lediglich das Herz ansieht, so gehört derselbe eigentlich zu den „unnöthigen und freien" Dingen. Daher unterscheidet Luther auch zwischen „zweierlei Anbeten," äußerlichem (leiblichem) und innerlichem (geistlichem). „Wo das erstere alleine ist, da ist ein lauter Heuchelei und eigentlich Gottes Spott . . . Dieses Anbetens ist alle Welt in allen Winkeln voll. So viel Kirchen und Gottesdienst allenthalben ist . . alle spotten Gottes mit dem äußerlichen heuchlischen Anbeten" *). Der äußere Gottesdienst ist nicht heil-

*) Vom Anbeten des Sakraments des h. Leichnams Christi (1523), Erl. A., Bd. 28, 406.

sam, sondern schädlich und heillos. „Wo nicht Glaube und geistlich Anbeten ist, da ists besser nur weit davon.“ Daß „eitel äußerlich Anbeten“ im Papstthum „das höhest Werk“ ist, das ist seine schwere Verirrung. Dagegen fordert Luther die innere Anbetung, den Dienst des Herzens vor Gott. Das rechtschaffene geistliche Anbeten ist in allen äußerlichen Dingen frei; weder besondere Orte noch Geberden sind dazu nöthig; „es kann Jedermann, wo er ist, gehet und stehet, also anbeten, er sei auf dem Feld, er liege krank auf dem Bette, oder im Kerker gefangen, nicht allein in den Kirchen, Kapellen, fur dem Altar, oder auf den Knien.“ Das rechte Anbeten ist nicht „ein Mundwerk“, sondern eine Ehrerbietung oder Neigung des Herzens, „damit du dich von Grund deines Herzens erzeigest und bekennest als Gottes unterthänige Creatur.“ Es ist im Grunde „nichts Anderes, denn der Glaube oder je des Glaubens höchstes Werk gegen Gott.“ Es gehört dazu „herzlich Vertrauen und Zuversicht des rechten lebendigen Glaubens“*).

In solchen Aeußerungen ist Wahrheit und Irrthum der Cultusidee Luthers in bunter Mischung enthalten. Dem katholischen Cultus ist das Urtheil gesprochen; denn die äußere gottesdienstliche Erscheinung, hat als solche keinen Werth. Aber eben damit ist der öffentliche geordnete Gemeindecultus auch als unwesentlich erklärt. Der Cultus erhält einen bloßen Privatcharakter, und zieht sich in die Region des frommen Gemüthslebens zurück. Wenn es nur an dem rechten Vertrauen, der unerschütterlichen Zuversicht gegen Gott im Herzen nicht mangelt, so ist der rechte Gottesdienst vorhanden. Gleichwohl vermochte Luther bei dieser spiritualistischen Cultusidee nicht einfach stehen zu bleiben. Er selbst hatte ja die lautere Predigt des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung des Sakramentes für nothwendige Merkmale der wahren Kirche erklärt. Daß die Gemeinde zur Anhörung der Predigt und zum Sakramentsgenusse sich versammle, daß ein öffentlicher Dienst derselben in dieser Beziehung statt finde, war eine Forderung, auf die er nicht verzichten konnte. Daher erklärt er auch in seiner Schrift von „ordnung Gottis Dienst ynn der gemeyne“ (1523), daß es nicht seine Meinung sei, den äußern Gottesdienst aufzuheben, umgekehrt wünsche er denselben in rechten Schwang zu bringen. In der letzteren Schrift entwickelt er auch seine Ideen vom Cultus im Zusammenhange. Daß der Gottesdienst „frei, nicht aus Zwang oder Unlust, nicht um zeitlichen oder ewigen

*) A. a. O., 458.

Lohn" geschehen solle, steht ihm fest. Derselbe soll „Gott zur Ehre, dem Nächsten zum Nutzen" dienen*). Die Gemeinde hat zunächst das Bedürfniß, ihr religiöses Bewußtsein Gott gegenüber auszudrücken, Gott zu loben und zu preisen, für alle Erweise seiner Gnade zu danken. Nach dieser Seite ist der öffentliche Gottesdienst Ausdruck des frommen Gefühls, Aeußerung der religiösen Stimmung, von welcher die Gemeinde sich durchdrungen weiß. Allein eben hierbei zeigte sich nun, daß eine Gemeinde, um ihrem frommen Bewußtsein einen angemessenen Ausdruck zu verleihen, auch etwas Entsprechendes thun muß, und das lediglich innere gläubige Verhalten gegen Gott kann daher noch nicht eigentlich Gottesdienst heißen. Der Gottesdienst hat auch bei Luther einen sittlichen Zweck; er soll der Gemeinde nützen. Hier spiegelt sich nun aber die aus seiner Vorstellung von dem ausschließlichen Lehrcharakter des Protestantismus fließende Einseitigkeit auch im Cultus. Wenn die Kirche vorzugsweise eine Lehranstalt ist, so müssen auch die gottesdienstlichen Versammlungen für die Gemeinde vorzugsweise Veranlassung zu lernen, sich zu unterrichten sein. Dadurch erhält der Gottesdienst durch Luther einen vorwiegend intellektualistischen Charakter. Derselbe soll namentlich dazu dienen, die Gemeinde, „von der schrifft verstendig, leufftig und kundig" zu machen.

War die äußere gottesdienstliche Feier in religiöser Beziehung für Luther kein nothwendiges Heilsbedürfniß, so erschien sie ihm dagegen als ein unentbehrliches Erziehungsmittel für die Gemeinde. Noch im Jahr 1526 schwebte seinem Geiste eine so weit vorgeschrittene Entwicklung der christlichen Gemeinde vor, daß der äußere Gottesdienst für sie so viel als entbehrlich werden sollte. Die Cultusvorschriften gelten daher eigentlich nicht für die, „die bereyt Christen sind, denn die bedurffen der dinge keyns . . . sie haben jren Gottisdienst ym geyst" **). Ein rechter Christ besitzt im Glauben schon Alles; selbst des Evangeliums und der Sakramente bedarf er nicht mehr. Gottesdienste werden „umb der eynfeltigen und des jungen volcks willen" abgehalten, weil solches in der Schrift unterrichtet werden muß. An den päpstlichen Gottesdiensten hält Luther besonders das für tadelnswerth, daß „si die selbigen nicht gericht auff die jugent und eynfeltigen, sie damit ynn der schrifft und Gottis wort zu uben."

---

*) Bei Richter I, 1 ff.

**) Teutsche Messe (1526), Richter a. a. O., 36.

Eine solche Vorstellung von der Idee des Gottesdienstes hätte sich bei Luther nicht bilden können, wenn er die Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinde praktisch durchgeführt hätte. Allein die Gemeinde galt ihm im Jahr 1526 bereits als unmündig, die Prediger als ihre Vormünder. Seit dem Bauernkriege sah er überall nur wilde Rotten aus dem Volke auftauchen, und seine Aeußerung in der deutschen Messe: „wyr deutschen sind eyn wild, rho tobend volck, mit dem nicht leychtlich ist etwas anzufahen, es treybe denn die höhiste nott", ist ein schmerzliches Zeichen seiner damaligen tiefen Verzweiflung an dem Gemeindeprinzip. Für die bevormundete Gemeinde kann aber der Gottesdienst nur noch eine Uebungsschule sein. Die Kirche wurde auf dem Cultusgebiete in der That für Luther zur Schulanstalt.

Es ist neuerlich die Behauptung aufgestellt worden, keineswegs habe es in der Absicht Luthers gelegen, eine neue Gottesdienstform zu begründen, er habe lediglich die bestehende auf Grund der Rechtfertigungslehre und an der Hand der Schrift reinigen wollen *). Einen schlechterdings neuen Cultus hat Luther freilich nicht zu schaffen unternommen. Gleichwohl hat er aber eine wesentlich neue Idee vom Gottesdienste aufgestellt; er ist von eigenthümlichen cultischen Prinzipien ausgegangen. Hat er doch im tiefsten Gegensatze zum herkömmlichen katholischen Cultus der äußern gottesdienstlichen Institution allen Werth vor Gott abgesprochen; hat er doch die Formen des Gottesdienstes für völlig frei erklärt; hat er doch den Zweck des Gottesdienstes ausdrücklich nicht in ein sittliches Thun, sondern in ein lediglich pädagogisches Aufnehmen gesetzt. Demzufolge ist allerdings der lutherische Gottesdienst im Verhältnisse zum katholischen etwas Neues geworden. Im Katholizismus war er vorwiegend ein Werk des Priesters, woran die Gemeinde passiv sich betheiligt, durch Luther ward er ebenso vorwiegend eine Leistung an der Gemeinde. Dort die sakramentale Wirkung Alles, hier nur der intellektuelle Erfolg etwas, sofern der Prediger dabei zum bekenntnißgetreuen Lehrer, die gottesdienstfeiernde Gemeinde zur bekenntnißmäßigen Schülerin ward. Im römischen Katholizismus war der Gottesdienst durchweg unter das Joch der strengsten kirchlichen Satzungen gebeugt; er war das Stabilste in der Kirche, zu dessen Aenderung sich die Hierarchie nur unter größtem Sträuben entschloß. Im Protestantismus gibt es gar nichts Beweg-

*) Schöberlein, über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes, 51.

licheres als den Gottesdienst; so lange nur kein Widerspruch mit dem göttlichen Worte stattfindet, kann er nach Gutfinden allen möglichen Veränderungen unterworfen werden. Was war neuer, als die Idee Luthers, daß es schlechterdings nicht auf Uebereinstimmung der verschiedenen Landeskirchen in gottesdienstlichen Gebräuchen ankomme?

Durchaus neu war nun auch in der Gottesdienstordnung Luthers der Satz, daß am Worte allein Alles gelegen, und daß „das ander alles vergehen müsse, wie viel es auch der Martha zu schaffen giebt" *). Manches werde mit der Zeit von selbst sich geben, wie es sich schicke. Er verwirft zwar frivole Neuerungssucht in gottesdienstlichen Dingen, aber er nimmt auch für sich das Recht in Anspruch, die Gottesdienstordnung später auf neuem Fuße einzurichten **). Wenn er gegen das gottesdienstliche Herkommen nicht schonungsloser verfuhr, so leiteten ihn hierbei ebenfalls pädagogische Zwecke; denn daß er von einer neuen Cultusidee ausgehe, verschwieg er selbst nicht ***). Die Voraussetzung, daß er die Schrift zur Richtschnur dabei genommen, ist nicht richtig; Freiheit in den gottesdienstlichen Einrichtungen erschien ihm als unerläßlich, Gebundenheit an unabänderliche Gottesdienstformen hielt er für einen neuen „Gewissensstrick" †). In seiner deutschen Messe will er vor Allem „gar freundlich gebeten haben auch umb Gottis willen", daß wer seiner Ordnung folgen wolle, „ja keyn nöttig gesetz draus mache, noch yemands gewissen damit verstricke odder fahe, sondern der Christlichen freyheit nach gefallen brauche." Die

*) Bei Richter, a. a. O., 2.

**) Formula missae et communionis (1523), bei Richter a. a. O., 3: Transierint itaque ista et adhuc transeant revelante Evangelio abominationes tantas, donec penitus aboleantur. Nos interim omnia probabimus, quod bonum est, tenebimus.

***) A. a. O., 2: Nihil vi aut imperio tentavi nec vetera novis mutavi, semper cunctabundus et formidabundus, tum propter imbecilles in fide animos, quibus subito eximi non potuit tam vetus et inolita, nec inseri tam recens et insueta ratio colendi dei.

†) A. a. O., 6: Nam quod forte petent aliqui, haec omnia scripturis et exemplis patrum probari, non multum movemur, quod supra diximus, in his debere libertatem regnare, et neque legibus neque imperiis liceat conscientias captivare Christianas. Unde et nihil de his rebus Scripturae definiunt, sed sinunt libertatem spiritus abundare suo sensu, pro commodidate locorum, temporum et personarum. Patrum vero exempla partim sunt incognita, quae vero nota sunt . . . varia sunt . . . Quin ut maxime certa et simplicia essent, nobis tamen nec legem nec necessitatem imitandi imponerent.

Meinung solle nicht aufkommen, daß er in diesen Dingen jemanden meistern oder mit Gesetzen regieren wolle. Nichts ist an dieser äußern Ordnung gelegen des Gewissens halben vor Gott; nimmermehr geht sein Wunsch dahin, daß die ganze deutsche Kirche die Wittenbergische Gottesdienstordnung annehme. Das Recht an dieser Ordnung zu ändern, ja selbst die Pflicht sie „flux abzuthun“, ist unbestritten, sobald ein Mißbrauch daraus entstehen will. Sowie die Ordnung nicht mehr zur Förderung des Glaubens und der Liebe dient, so ist sie schon „todt und ab“, und gilt so wenig als eine verfälschte Münze, ein ausgetretener Schuh *).

Es sind die Cultusgrundsätze der *Wahrheit und Freiheit*, zu welchen sich Luther hiermit bekennt. Er ist denselben bis ans Ende seines Lebens treu geblieben, freilich auch dem Vorurtheile, daß der Gottesdienst wesentlich ein Uebungs- und Erziehungsmittel für die „unmündigen“ Christen sei. Doch hat ihm eine höhere Anschauung von dem Zwecke des Gottesdienstes nicht überhaupt gefehlt. Er sagt in einer spätern Schrift, weß das Herz in Andacht voll sei, dessen „müssen auch alsdann beide, Augen und Ohren, Mund und Nasen, Leib und Seele und alle Glieder voll sein. Denn wie sich das Herz hält, darnach halten und stellen sich alle Gelieder, und ist alles und alles eitel Zungen, voll Lobens und Dankens gegen Gott. Aller Kirchen und aller Welt Schmuck und Prangen ist ein Unflath gegen diese herrliche Gedächtniß Christi und ein Gedanken von diesem Gottesdienst klinget heller, lautet besser, schallet weiter denn alle Trummeln, Posaunen, Orgeln, Glocken und was auf Erden lauten mag, wenn sie auch alle auf einem Haufen wären, und alle zugleich mit aller Macht klungen . . . Dieser Klang und Gesang lautet gering von außen zun Ohren hinein: aber von innen aus dem Herzen heraus lautet er also stark, daß dich alle Creatur dunken dasselbige klingen, und aller Menschen Gesang eitel stummen und taub sein“ **). Gott loben und ehren, dessen heiligen Namen bekennen, erscheint an dieser Stelle als hervorragendster Zweck des Gottesdienstes. Wer das nicht mit Freuden

---

**) A. a. O., 40: Ordnung ist eyn *eusserlich* ding, sie sey wie gut sie will, so kann sie yn misbrauch geratten. Dann aber ist's nicht mehr eyn ordnung, sondern eyn unordnung, darumb stehet und gilt keyn ordnung von yhr selbs etwas . . . sondern aller ordnung leben, wirde, krafft und tugent ist der *rechte brauch*, sonst gilt sie und taug gar nichts.

**) Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn, 1530. Erl. A., Bd. 23, 174.

thut, ist „nicht ein Christ, auch nicht ein Mensch, sondern ein Teufel, oder Teufelsgesinde" *). Gott danken, loben und ehren ist das schönste Opfer, „der hohiste Gottesdienst und herrlichst Werk". Luther bezeichnet den Gottesdienst in sofern auch als „Dankopfer", als ein die „göttliche Ehre erhalten" **), als ein „Christi Leiden lieben und ehren, den Näheſten bessern, und die Lehre, Glauben und Christenheit erhalten helfen" ***).

Wie sich aus dem Bisherigen ergiebt, so ist Luther niemals zu einer völligen Uebereinstimmung mit sich selbst über die Idee des Gottesdienstes gelangt. Im Allgemeinen ist Folgendes seine Cultuslehre. Die Gemeinde wie der einzelne Christ dienen Gott wahrhaft nur im Geiste durch den Glauben. Ein unentbehrliches Erforderniß ist der äußere Gottesdienst nicht. Allein wo ein Menschenherz gegen Gott in frommen Empfindungen schlägt, da hat es auch das Bedürfniß, denselben einen angemessenen und würdigen Ausdruck zu geben. Auch sind die Predigt des Wortes und der Sakramentsgenuß unentbehrliche Gnadenmittel. Die Gemeinde bedarf daher regelmäßiger gottesdienstlicher Versammlungen. Allein der höchste Gottesdienst ist dieser äußere und öffentliche nicht, da Gott eigentlich nur innerlich im Glauben gepriesen sein will. Für das gemeine Volk ist der Gottesdienst hauptsächlich ein Bedürfniß, damit dasselbe in Lehre, Erkenntniß, Verständniß der heilbringenden Wahrheit unterrichtet und gefördert werde. Auf die äußern gottesdienstlichen Formen kommt es nicht an; diese sind frei, keine Landeskirche an die gottesdienstlichen Einrichtungen der andern gebunden; wenn in den gottesdienstlichen Versammlungen nur der Mariasinn des Glaubens waltet, so mag es mit der Marthagesinnung der Werke beschaffen sein wie es will.

---

§ 156.

Die Cultusidee bei Zwingli.

Aus allem Dem erfolgt mit Sicherheit, daß Luther nicht als der Begründer einer besondern äußern Form des Gottesdien-

*) A. a. O., 177.

**) A. a. O., 179: Wie eine große Ehre und herrlicher Gottesdienst das sei ... daß damit göttliche Ehre erhalten, und Gott zum rechten Gott gemacht wird.

***) A. a. O., 191.

stes betrachtet werden kann. Es gibt grundsätzlich keinen spezifisch lutherischen Gottesdienst; die Behauptung, daß es einen solchen gebe, harrt noch immer ihrer geschichtl chen Begründu g. Es war Luthern an und für sich ganz gleichgültig, wie der Gottesdienst eingerichtet werde, wenn er sich nur als ein wahrer und freier Ausdruck der Herzensfrömmigkeit erwies.

Daher ist es auch ganz unrichtig zu sagen, daß, während Luther grundsätzlich reichere Cultusformen vorgezogen, Zwingli dagegen den Gottesdienst aller volleren Elemente entleert, daß er ihn vernüchtert habe. An einem ganz anderen Punkte liegt die grundsätzliche Differenz zwischen Luther und Zwingli in Betreff der Cultusidee. Nach Luther bewegt sich das gottesdienstliche Leben eigentlich nur in der Sphäre der Frömmigkeit; dasselbe gehört nicht nothwendig in den Kreis der sittlichen Gemeinschaft. Diese Ansicht entspricht vollkommen der Ueberzeugung, welche sich bei Luther über das Verhältniß zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit überhaupt gebildet hatte. Zwingli dagegen kann sich die Frömmigkeit nicht außerhalb des Zusammenhanges mit der Sittlichkeit denken. Von dem Meßopfer wird er sofort auf das rechte Opfer geführt: „Sich, das ist das höchste opfer, das der mensch ufopfern mag, sich selbs" *)! Der katholische Cultus erschien ihm als ein Geist und Gewissen erdrückendes Gesetzesjoch. Darum forderte er, im Interesse der Gewissens- und Glaubensfreiheit, Erlösung von dem gottesdienstlichen Ceremonienzwang, den „zünselwerken oder kilchengespenstern" **). Darin jedoch, daß der Glaube an das einige und ewige Wort Gottes der Quellpunkt alles gottesdienstlichen Handelns sei ***), und daß man auf die schwachen und blöden Gewissen in den gottesdienstlichen Formen Rücksicht nehmen solle, war Zwingli mit Luther einverstanden. In demselben Jahre (1523), in welchem Luther seine erste Gottesdienstordnung nicht wie er sie nach seinem großen und freien evangelischen Sinn gern entworfen hätte, sondern mit mancherlei Rücksichten gegen die Unmündigen veröffentlicht hatte, verfaßte auch Zwingli mit gleicher schonender Rücksicht seine erste Tauffomel. Es ist durchaus ungeschichtlich, sich Zwingli als einen radikalen Stürmer vorzustellen, der, mit der Fackel der Aufklärung in der Hand, allem „Aberglauben" und aller „Menschensatzung" kurzweg ein Ende machen und eilfertig mit allen Ceremonieen aufgeräumt haben wollte. Umgekehrt erkannte Zwingli

*) Eine kurze christenliche ynleitung, I, 563.

**) Ebend., 556.

***) Eine kurze und gemeine form für die schwachglöubigen, kinder zu toufen (1523), II, 2, 224.

sehr wohl, daß manche Gemeindegenossen, „die lang yngetrunken gewohnheit und irrsal . . . nit so ylends und schnell ganz lassen könnend noch wöllend, und wo man sie da überylen wollt, daß nit kleine verletzung, ouch ufrur zu besorgen wäre" *). Bei den nothwendig gewordenenen gottesdienstlichen Veränderungen mußten nach seiner Ansicht die Gemeindeglieder wie Gefangene behandelt werden, die aus Kerkerhaft befreit das volle Sonnenlicht nicht sofort ertragen, wie Kranke, die während der Periode der Genesung auf kurze Diät gesetzt werden müssen. Als Zweck des Gottesdienstes gilt ihm Förderung der Ehre Gottes und Erbauung der Gemeinde in Christo. Darum soll nichts darin eine Stelle finden, das nicht dem Worte und Geiste Gottes gemäß ist. Im übrigen haben alle gottesdienstlichen Vorschriften nur Werth nach Zeit und Umständen. Bei weiterem Fortschritt in der christlichen Vollkommenheit möge die Gemeinde, was ihr auf der untern Stufe noch Bedürfniß war, „verbrennen und zerreißen". Zwingli verfährt also wie Luther nach den Grundsätzen pädagogischer Weisheit; der Gottesdienst hat ihm aber vorzugsweise den sittlichen Zweck, daß Gottes Ehre verherrlicht, der Glaube vermehrt, die Liebe gepflanzt, die Treue befestigt wird in der christlichen Gemeinde.

Auch im Jahr 1525, in welchem Zwingli ein Abendmahlsformular entwarf, gieng er mit gleicher Mäßigung und Schonung wie im Jahr 1523, beim Entwurfe des Tauffomulars, zu Werke. Er fürchtete der „mitloufenden ceremonien halb" dem einen zu viel, dem andern zu wenig davon zurückbehalten zu haben. Er für seine Person wünscht allerdings nur wenig „ceremonien und kilchengepräng". Aber der Gottesdienst soll auch „nit gar dürr und rouw" vor sich gehen, der menschlichen Schwachheit soll ihr Tribut bezahlt werden. Die Hauptsache ist, daß der sittliche Zweck desselben erreicht, die Gemeinde „zur meerung des gloubens und brüderlicher trüw, zu besserung des lebens und verhütung der lastren" gereizt und geschickt gemacht werde **). Auch die „epichiresis de canone missae" (1523) dient zum Beweise für die Vorsicht, mit welcher Zwingli in seinen Cultusreformen verfuhr. Einen „Versuch" nennt er bescheiden seine Schrift, während Luther in demselben Jahre schon eine „Ordnung" des Gottesdienstes aufstellte. Zwingli betrachtet zwar das Wort Gottes als die Regel, wornach der

*) A. a. O., 225.

**) Action oder bruch (Gebrauch) des nachtmals, gedächtnißs oder dankfagung Christi, Werke II, 2, 233 f.

Gottesdienst eingerichtet werden soll; allein keineswegs verwirft er im Gottesdienste Alles, was sich nicht positiv aus dem Worte Gottes nachweisen läßt. Auch er bezieht sich in seinen gottesdienstlichen Reformen auf den Grundsatz der evangelischen Freiheit. „Bete jeder, wie er mag, wir schreiben Niemanden vor, wie er beten soll“ *). Von dem Meßkanon hatte er aus pädagogischen Rücksichten ursprünglich noch so viele Bestandtheile beibehalten, daß er sich zur Vertheidigung seines Verfahrens genöthigt sah. Er habe den Fortgang des reinen Evangeliums damit gelähmt, und einen neuen Ceremoniendienst eingeführt, warf man ihm vor **). Solchen Vorwürfen gegenüber beruft er sich auf den freien Geist, in welchem er den Meßkanon bearbeitet, und nach welchem er Niemandem die von ihm erwählte Form gottesdienstlicher Andacht vorschreiben wolle ***). Die Gegner Zwinglis wollten die Schrift als positive Norm für die gottesdienstlichen Einrichtungen behandelt wissen; nur Worte der Schrift, wie z. B. das Unser Vater, hielten sie beim liturgischen Gebet für zuläßig. Zwingli zeigt dagegen, daß der evangelische Christ Freiheit habe zu beten, wie das Herz ihn drängt, wenn er dabei nur in Uebereinstimmung bleibt mit dem Geiste Christi †).

Daher ist beides gleich unrichtig, sowohl wenn Zwingli eine stürmische Polemik gegen die überlieferten gottesdienstlichen Einrichtungen, als wenn ihm knechtische Abhängigkeit von dem Buchstaben der Schrift bei seinen eigenen Cultusanordnungen vorgeworfen wird. Dagegen ist richtig, daß ihm der Gottesdienst so wenig als die Frömmigkeit Selbstzweck war. Die gottesdienstliche Feier hatte für ihn nur in so fern wahre Bedeutung, als sie den sittlichen Gemeingeist anzu-

*) III, 113: Neque hic legem cuiquam damus, ne liceat ei aliter precari quam nos precaturi sumus, sed cuique in suo sensu abundare integrum facimus ... Oret quisque pro spiritus divini adspiratione ut placuerit ... Quae si cui placeant, licebit uti, si displicent, suis utatur, aut ad glandem redeat.

**) III, 118 (de canone missae apologia): Verentur ne permissae cantiones ... veluti remorae quaedam pure nascentem Christianismum detineant in posterumque ceremoniis praedam faciant.

***) Primo admoneo, ut diligenter considerent, quoties .. in nostro .. libello caverimus, ne quisquam hic legem sibi praescriptam esse putet ...; omnis opera nostra in dicto libello huc tendit, ut quisquis videat sibi licere precari juxta caelestis spiritus instinctum.

†) Vgl. auch Comment., III, 288: Libera est adoratio, mentis devotio, nulli adstringi loco potest.

regen, und die Gemeinde zu ihren christlichen Socialpflichten zu ermuntern im Stande war. Was im Gottesdienste die Gemeinde nicht sittlich förderte, war nach seiner Ueberzeugung darin auch nicht wirklich berechtigt. Darum war ein Hauptbedenken Zwinglis gegen die Verwendung der Bilder im Cultus der Umstand, daß das auf die Herstellung und Ausschmückung derselben verwandte Geld besser auf die Armen verwendet werden könnte. Fürsorge der Gemeinde für die bedürftigen Brüder, für solche, welche den Stempel des lebendigen Gottesbildes an sich tragen, galt ihm als ächter evangelischer Cultus *).

Man tadelt an Zwingli, daß seine Cultuseinrichtungen keinen Sinn für die Bedeutung des Symbols in dem gottesdienstlichen Leben zeigen. Einen solchen Sinn finden wir auch im Geringsten nicht bei Luther. Allen Reformatoren hatte sich die Ueberzeugung aufs tiefste eingeprägt, daß das Evangelium nicht mehr Sinnbild, sondern Geist und Wahrheit sei; wie hätten sie dem Symbole eine wesentliche und nothwendige Stelle im gottesdienstlichen Leben einräumen können? Zwingli war der Ansicht und ebenso auch Luther, daß der protestantische Gottesdienst immer einfacher werden müsse; doch unterließ er es (auch hierin Luthern ähnlich) nicht, den Bedürfnissen unentwickelterer Stufen der Frömmigkeit bei seinen Cultuseinrichtungen alle Rechnung zu tragen. Als der wahrste Gottesdienst galt ihm allerdings die Erfüllung der christlichen Socialpflichten. Sagt er doch deutlich genug: den Glauben bauen, Furcht gegen Gott und Liebe zum Nächsten im Herzen tragen, von Ehebruch, Unzucht, Trunkenheit, Hoffahrt, Lästerung sich fern halten, überhaupt Gott „mit Unschuld" ehren, das sei der höchste Gottesdienst **). Der ceremonielle, vom sittlichen Gehalte entleerte, Gottesdienst lähmt die Sittlichkeit, wie Zwingli gegen den altkirchlich gesinnten Valentin Compar entwickelt; — „große starke Werke" sind es, die Gott von dem Christen als sein Dienst erfordert ***).

Allerdings nimmt demzufolge das gottesdienstliche Leben in der spezifischen Bedeutung des Wortes bei Zwingli nur eine untergeordnete und dienende Stelle ein. Was in das Gebiet des „ceremoniellen"

---

*) A. a. O., III, 318: Ut primum enim dicit humana ratio: In honorem dei aut divi alicujus hanc statuam eriges, contradicit nimirum fides, dictans in pauperum usum debere converti, quæcunque in domini velis honorem expendere.

**) II, 1, 336.

***) A. a. O., 45.

Thuns fällt ist nur Stützmittel für die religiöse Schwachheit, an sich ohne Werth, eher eine Gefahr, und muß hinübergeleitet werden in das Strombett der christlichen Socialpflichten, der Liebe, der Wohlthätigkeit, der Barmherzigkeit. Der Cultus hat für Zwingli nur in seiner die sittliche Gemeinschaft erbauenden und fördernden Wirkung eine wesentliche Bedeutung. Allein, so fern er eine sittliche Wirkung ausübt, nimmt er bei Zwingli doch eine hohe Rangstellung ein. Er ist unter diesem Gesichtspunkte eines der wichtigsten Förderungsmittel des christlich-sittlichen Gesammtlebens; er steht weit höher als bei Luther.

---

§ 157.

Die Cultusidee bei Calvin.

Eine nahe Verwandtschaft mit Zwinglis Ansichten vom Cultus findet sich bei Calvin. Auch nach Calvins Ueberzeugung ist der evangelische Cultus von geistiger Beschaffenheit, wie Gott selbst Geist ist *). Daher ist äußern Cultusvorschriften gegenüber die evangelische Freiheit in ihrem vollen Rechte. Die Gemeindegenossen dürfen zu keinen gottesdienstlichen Handlungen gezwungen werden **). Aeußere Oertlichkeiten, wie z. B. das Gotteshaus, besitzen keine besondere Heiligkeit, wodurch das, was dort geschieht heiliger würde, als es an und für sich ist***). Alle wahre Heiligkeit entspringt aus dem Innerrn, der Gesinnung. Das Bedürfniß des Gottesdienstes hat nach Calvin seine Quelle in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Er ist der öffentliche Vollzug derselben†), und beruht auf dem demüthigen Bewußtsein der menschlichen Abhängigkeit von Gott. Gott aber sieht stets nur auf das Herz, niemals auf den äußern Schein††).

---

*) II, 8, 17: Deus nos . . . ad legitimum sui cultum, hoc est spiritualem et a se institutum, format.

**) III, 19, 8: Hic comprehenduntur omnes liberae observationis ceremoniae, ne qua necessitate ad eas observandas conscientiae obstringantur.

***) III, 20, 30: Cavendum est, ne (templa) propria esse Dei habitacula ducamus, unde propius (Deus) aurem nobis admoveat, aut secretam nescio quam illis affingamus sanctitatem, quae sacratiorem apud Deum orationem reddat.

†) A. a. O., 20, 2.

††) IV, 13, 4.

Diese sogenannte spiritualistische Ansicht vom Wesen des Gottesdienstes theilt also Calvin mit Luther und mit Zwingli. Sie ist allen Reformatoren gemeinsam. Ein zwingender Grund für Aufstellung äußerer Gotesdienstformen ist nun einmal nicht vorhanden. Allein Calvin betrachtet, ähnlich wie Zwingli, den Cultus nicht bloß als ein Produkt der Frömmigkeit. Er hat die Heiligung des göttlichen Namens zum Zwecke und geht darum aus dem Bedürfnisse eines dankbaren Herzens gegen Den hervor, welcher die alleinige Quelle aller Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit, Wahrheit, Macht, Güte, Gnade, alles Lebens und alles Heiles, ist*). Also auch bei Calvin hat der Cultus eigentlich einen sittlichen Charakter und der ceremonielle Theil desselben steht zum sittlichen Zwecke in einem untergeordneten Verhältniß**). Der Cultus soll die Gemeinde zur Selbstverläugnung und Weltentsagung anleiten, eine neue Gesinnung in sie pflanzen, damit sie Gott und nicht mehr sich selbst lebt. Diese sittliche Substanz des Cultus soll nicht verhüllt werden durch die Schattenbilder des Symbols; unverkümmert und einfach soll sie in den Gottesdienstformen hervortreten. Der neutestamentliche Gottesdienst darf nicht dem alttestamentlichen gleichen.

Noch viel schärfer als Zwingli hat Calvin das Bedürfniß eines rein geistigen Cultus betont, noch viel entschiedener als Zwingli in edler Einfachheit und sittlicher Nüchternheit die wahre Weihe des Gottesdienstes gefunden***.) Mit tiefem Ernste warnt er vor dem Rückfall in den superstitiösen Ceremoniendienst der römischen Kirche. Haben wir einmal den Pfad der evangelischen Einfachheit im Cultus verlassen, dann geht es abwärts, bis wir wieder bei dem alten Irrwahn angekommen sind †). Hier spricht er nun auch die Forderung positiver Schriftgemäßheit, die sich bei Zwingli noch nicht fin-

*) Opera VIII, 38 (de necessitate reformandae ecclesiae).

**) A. a. O.: Huic annexa est adoratio, cui serviunt ceremoniæ, tanquam vel adminicula, vel instrumenta, ut corpus una cum animo in cultus divini professione exerceatur.

***) Haec spiritualis veritas, quae nuda et simplex apud nos est, figuris involuta fuit sub veteri Testamento. Atque id est quod volunt Christi verba: Venit tempus, quum veri cultores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Non enim negare his verbis voluit, quin a patribus spirituali isto modo cultus fuerit, sed discrimen in externa forma iudicare, quod, quum illi adumbratum habuerint spiritum multis figuris, apud nos simplex sit.

†) A. a. O., 38: Ubi semel deflеximus a via, nullus postea finis, donec superstitionum multitudine obruamur.

det, für alle gottesdienstlichen Einrichtungen aus: kein Gottesdienst, der nicht auf ein bestimmtes Wort Gottes sich gründet, ist zu dulden*).

In der Fülle liturgischer Symbole erblickt Calvin „neuen Judaismus", ein kindisches Theatergepränge; für ärger als die Pest hält er den Wahn, daß mit solchen „Narrentheidingen" Gott etwas Wohlgefälliges geschehe. Der sittliche Geist der Gemeinde wird dadurch förmlich getödtet; Gott verabscheut alle Menschensatzungen in seinem Dienst**). Kein Reformator hat mit dem römischen Meßkanon so unerbittlich gebrochen, wie er***).

Im Allgemeinen steht Calvin in seiner Cultuslehre auf dem innerlichen Standpunkte Luthers und Zwinglis, wornach es im Verhältnisse der Gemeinde zu Gott auf äußere gottesdienstliche Kundgebungen nicht ankommt. So weit er aber das Bedürfniß auch einer äußern Darstellung der innern Herzensfrömmigkeit anerkennt, hält er dieselbe nur innerhalb der positiven Normen des neutestamentlichen Wortes für zulässig. Eine auffallende Erscheinung, daß derselbe Mann, welcher mit alttestamentlicher Gesetzeszucht die Gemeinde beherrschte, jeden Anklang an alttestamentliche Gottesdienstformen für sündliches Judenthum erklärte. Gleichwohl kann der tief gesetzliche Zug in Calvin sich auch in seinen Cultusideen nicht verbergen. Das Wort des neuen Bundes ist ihm Cultusgesetz; er erhebt zur unerläßlichen Vorschrift, was Christus und die Apostel frei gelassen haben, und so wahr seine Bemerkung ist, daß in dem Verlangen nach reicher gottesdienstlicher Symbolik sich in der Regel nur die Ideenlosigkeit dürftiger Köpfe berge, so fest steht andererseits die Thatsache, daß der evangelische Cultus nicht an den Buchstaben der neutestamentlichen Satzung gebunden ist, und daß nur das christliche Gemeindebedürfniß unserer Zeit, nicht aber dasjenige der apostolischen Gemeinschaft, maßgebend für die Einrichtungen unserer Gottesdienstfeier sein kann.

---

§ 158.

Die Cultusidee bei Melanchthon.

Auch Melanchthon hat die Idee des Gottesdienstes ähnlich wie die reformirten Reformatoren aufgefaßt und vor Allem die sit-

---

*) Scio quam difficulter hoc persuadeatur mundo, improbari Deo cultus omnes praeter verbum suum institutos.

**) A. a. O., 39: Commentitios omnes cultus Deus respuit, damnat, execratur.

***) Vgl. seine Schrift de vitandis superstitionibus, VIII, 434 ff.

liche Bedeutung desselben hervorgehoben. „Wer kümmert sich noch, ruft er in der ersten Ausgabe seiner „Loci“ aus, um christliche Liebe und Einfachheit? . . Alles ist verdunkelt durch Ceremonien“ *). Das Christenthum ist Freiheit vom Gesetze, darum auch von allem Ceremonienzwange**). Die Gerechtigkeit des Herzens gilt allein vor Gott; das Uebrige ist unnöthig ***). Man kann sich über das Wesen des Gottesdienstes nicht „spiritualistischer“ aussprechen, als dies Melanchthon in einem Briefe vom 24. Juli 1521 that: „Wahre Frömmigkeit steht in keiner äußerlichen Weise oder Devotion, sondern in Glauben, Hoffnung, Lieb der Herzen, und der alleredelste Stand auf Erden, der je sein mag, ist, daß ihr also mit willigem Herzen euern Brüdern dienet, bei denen ihr seidt“ †). Diese Ueberzeugung verläugnete er selbst in der Versuchungszeit des Interims nicht. „Wollte Gott, wünscht er damals, wir wären alle in hohen, nöthigen Gottesdiensten, im Glauben, Gebete, Gottesfurcht, Demuth, Keuschheit, Erhaltung rechter Lehr, und ein jeder in seinem Stand mit Wohlthaten gegen der Republ., und sonst gegen Armen ernster, und fleißiger“ ††).

Allein eben weil Melanchthon so wenig Gewicht auf die äußere Form des Gottesdienstes legte, war er auch bedeutenden Mißgriffen und Fehltritten auf diesem Gebiete ausgesetzt. Seine Gleichgültigkeit in Betreff gottesdienstlicher Einrichtungen verleitete ihn schon frühe zu großer Nachgiebigkeit gegen die Cultusformen der römischen Kirche. So schreibt er an den Rath zu Nürnberg (1. Jan. 1525): „Was man abgestellt an gottesdienstlichen Gebräuchen, solle man gar nicht wieder aufrichten, was aber noch vorhanden, solle man stehen lassen — aus Liebe zum kirchlichen Frieden. Die Gottesdienstformen haben ja an sich doch nichts zu bedeuten. Sie sind erfunden, daß das gemeine unverständige Volk sich gewöhne, in die Kirche zu gehen und das Evangelium und was zur Seligkeit gehört zu hören

---

*) Corp. Ref.. XXI, 137 f.

**) A. a. O., 198: Christianismus libertas quaedam est, uti illis vel non uti.

***) Judicialia et ceremoniae praeter cordis justitiam externae observationes sunt, rebus, personis, locis, temporibus circumscriptae. Quae observationes quia non necessario secum spiritus adfert, ideo non est cur a nobis fiant.

†) Corp. Ref. I, 444. Vgl. I, 972: Vera perfectio Christiana non est sita in ulla re externa.

††) A. a. O., VI, 841 f.

und zu Herzen zu fassen". Sie sind ein Stück vom Zuchtmeistergesetz und gehören darum nicht mehr unter das Evangelium. Aber weil das „gemeine Volk" dem Gesetze noch nicht entwachsen, so sollen wir desselben „Schwachheit nachgeben, und solche Ceremonien geduldeu, dieweil ihrer das Volk dermaßen gewohnt ist"*). Also nicht nicht nur keine Vorliebe für eine Fülle von liturgischer Symbolik, sondern die unbedingteste Gleichgültigkeit dagegen findet sich bei Melanchthon. Das „unverständige Volk" in seiner „Einfalt" bedarf ihrer noch, der fortgeschrittene Christ kann sie vollständig entbehren.

Allein, wie bemerkt, dieser liturgische Indifferentismus, der fast bei keinem Reformator so nackt, wie bei Melanchthon, hervortritt, läßt ihm die Beibehaltung der herkömmlichen Cultusgebräuche in der Regel als unverfänglich, unter Umständen als zweckmäßig erscheinen. Je mehr er immer noch auf eine Verständigung mit der katholischen Hierarchie hoffte, um so eher wünschte er auch, nicht ohne Noth allzutief greifende Aenderungen im Cultus vornehmen zu müssen. Zugleich betrachtete er den ceremoniellen Theil des Cultus immer nur als etwas, was geduldet, niemals als etwas, was hochgehalten werden solle, und die Behauptung, daß ein mit reicher Symbolik ausgestatteter Cultus das Merkmal eines geförderten evangelischen Standpunktes sei, wäre weder von Melanchthon noch einem andern der Reformatoren verstanden worden**). An den Schweizern gefällt ihm zwar die durchgreifende Reinigung des Cultus nicht; in diesem unerbittlichen Verfahren erblickt er einen Mangel an Humanität; allein er tadelt damit nicht, daß sie auf äußere Cultusformen wenig halten, sondern nur, daß sie sich nicht gleichgültig dagegen verhalten, daß sie ohne Rücksichtsnahme auf eine künftige mögliche Verständigung mit den Katholiken abschaffen, was ohne Seelengefahr und zur Verhütung von Aergerniß hätte beibehalten werden können***). Daher

---

*) A. a. O., I, 718 f.

**) A. a. O., I, 822: Nunquam ritus ac mores sine magnis scandalis mutantur. Et Christianismus minime in ritibus situs est, sed in timore Dei, fide, caritate et obedientia erga magistratus. An einen Prediger in Koburg, (16. Juli 1528), a. a. O., 991: Ne multa mutes . . Obsecro quantum ex veteribus ceremoniis retineri possit, retineas. Quid enim attinet, schismata sine necessitate fieri? Aut quomodo excusabimur Deo, nos in rebus non necessariis schismata fecisse nec aliorum consuetudini cessisse? . . Sunt igitur tolerandi veteres ritus ac mores, quatenus sine peccato tolerari possunt.

***) II, 193. An Luther 14. Juli 1530 über Zwingli, dem er, indem er Zwingli scharf tadelt, wohl auch einen Gefallen erweisen will: De ceremoniis loqui-

bezeichnet er auch die gottesdienstlichen Gebräuche geradenweges als „Adiaphora“ (gleichgültige Dinge), die lediglich aus Rücksicht auf Pöbel und Kinder nicht ganz beseitigt werden dürfen*).

Demgemäß ist es nicht richtig, wenn die Zugeständnisse Melanchthons an die katholische Partei auf dem Gebiete des Cultus zur Zeit des Interims als Abfall von seinen früheren Ueberzeugungen gebrandmarkt werden. Es haben ihn bei denselben nur seine früheren Ueberzeugungen geleitet; freilich hat er auch aufs schmerzlichste erfahren müssen, wie er darin geirrt hatte. Auch in diesem Punkte büßte der deutsche Protestantismus für den Mißgriff, die Lehre vom Leben, das Wesen von der Form getrennt zu haben Melanchthon war der redlichen Meinung, wenn nur die reine Lehre, namentlich der Lehrsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, erhalten bleibe, so könne mit gutem Gewissen in allen übrigen „freien und unnöthigen“ Dingen nachgegeben werden**). Er hatte hierin auch nach Luthers Grundsätzen gehandelt***). Nur verdient er deßhalb größern Tadel als Luther, weil er im Allgemeinen den Zusammenhang zwischen Idee und Leben, Frömmigkeit und Sittlichkeit, viel richtiger als Luther erkannt hatte†). Sein Standpunkt ist ein doktrinärer. Er verkennt, daß der eigenthümliche Charakter der Geistigkeit und Einfachheit das Wesen des protestantischen Cultus bildet, und daß ohne diesen derselbe auch der Wahrheit und Freiheit entbehren müßte. Ein wesentlich symbolischer Cultus hat eine gesetzliche Färbung; der römische Katholizismus manifestirt seinen Gesetzescharakter namentlich in seinem Cultus.

---

tur valde helvetice, hoc est barbarissime, velle se omnes ceremonias esse abolitas . . . Episcopos om es vult deletos esse Letzteres miß fiel Melanchthon am meisten.

*) III, 478: Abolitis ritibus non potest existere παιδαγωγία, nec rudis aetas nec indocta multitudo doceri potest. . . Est in hac corporali vita etiam ordinis causa, seu propter εὐταξίαν, quae maxime conveniens est homini, opus ceremoniis.

**) VI, 939: In unseren Kirchen sind die fürnehmen Ceremonien nicht viel geändert . . . wollen auch dieselbigen mit Fleiß erhalten, und wo man in solchen mittlen Dingen etwas bedenken wird mit gutem Rath derjenigen, die die Kirchen regieren sollen, das zu wahrer Gleichheit und guter Zucht dienlich, wollen wir gern helfen Einigkeit und gute Zucht erhalten. Denn wir wollen in denselben Mitteldingen nichts zanken, so viel den äußerlichen brauch belangel. Also irret uns nicht, man esse Fleisch oder Fisch. Vgl. noch VII, 41, ff.

***) Wie Schmidt, Melanchthon, 527, richtig erkennt.

†) Man sehe, wie Melanchthon sich vertheidigt bei der Frankfurter Geistlichkeit 29. Jan. 1549, VIII, 322 f. und bei Flacius selbst 5. Sept. 1556, VIII, 839 ff.

§ 159.

Die Cultusidee in den Kirchenordnungen.

Die „Bekenntnißschriften" haben über die Idee des protestantischen Cultus sich unmißverständlich geäußert. Lediglich solche gottesdienstliche Gebräuche sind nach der „Augsburger Confession" zulässig, die nicht sündlich und im Dienste des Ordnungsbedürfnisses sind. Nöthig sind sie niemals*). Sie haben nach der „Apologie" einen bloß pädagogischen Zweck**). Belehrung ist die wesentlichste Aufgabe des Gottesdienstes***). Schon hier findet sich das Anerbieten, in „Mitteldingen" nachgiebig sein zu wollen, gegenüber den Gegnern†). Die Grundsätze der Geistigkeit, Einfachheit, Wahrheit und Freiheit des Cultus werden fast von allen lutherischen Kirchenordnungen anerkannt. Die „Elbogensche Kirchenordnung" begründet die in ihr vorgenommene Cultusreform damit, daß „außwendige Cerimonien oder kyrchgespreng die leut von dem rechten eynigen und wahrhafftigen gottesdienst, der da ist glaub und vertrawen in gott durch sein h. Euangelion, abfüren" ††). Der „Unterricht der Visitatoren" schreibt dem Gottesdienste eine wesentlich sittliche Bedeutung zu; die nöthigen gottesdienstlichen Elemente sind christliche Buße, Glaube, gute Werke, Gottesfurcht, Gebet, Ehrfurcht gegen die Eltern, gute Kinderzucht, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Keuschheit, züchtiges Leben in der Ehe, Reinheit von Lastern. „Solche Stücke sind mehr von nöten, denn am Freytag Fleisch essen und dergleichen". Doch soll Alles im Gottesdienste ordentlich geschehen. Im Uebrigen ist die Kirchenordnung nur verfaßt „umb lernens willen". Zum Heil der Seelen helfen ihre Bestimmungen nichts. Sonst zeigt sich in den lutherischen Kirchenordnungen meist das Bestreben, gegen das gottesdienstliche Herkommen mit schonender Rücksicht zu verfahren, nicht weil auf gottesdienstliche Ge-

---

*) Art. 15: De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit.

**) VIII, 20: Discrimina temporum et varietas rituum valet ad admonendum vulgus.

***) A. a. O., 42: Atqui praecipuus cultus Dei est, docere Evangelium.

†) A. a. O., 52: Nos propter caritatem ἀδιάφορα non gravatim observaturos esse cum aliis, etiamsi quid incommodi haberent, sed publicam concordiam, quae quidem sine offensione conscientiarum fieri posset, judicavimus omnibus aliis commodis anteferendam esse.

††) Bei Richter, I, 16.

bräuche ein Werth gelegt wird, sondern umgekehrt, weil sie an sich als bedeutungslos erscheinen und nur zur Erziehung des gemeinen, unwissenden Volkes, des „Pöbels" dienen. Aus diesem Grunde rühmt sich schon die „Augsburger Confession", die Messe beibehalten zu haben*). Am katholischen Cultus wird getadelt, daß er Selbstzweck sein wolle**), am protestantischen hervorgehoben, daß er nur Lehr- oder Erbauungsmittel sei***).

In den Kurhessischen Kirchenordnungen wird der noch beibehaltene ceremonielle Theil des Gottesdienstes immer weit eher entschuldigt, als empfohlen. Man könne die Ceremonien darin doch nicht ganz entbehren, es müsse doch einem „unordentlichen wesen" in den gottesdienstlichen Versammlungen gesteuert werden; was man im Herrn glaube, müsse doch auch „äusserlich mit allem leyblichen thun und geberden züchtigklich und ordentlich" in die Erscheinung treten, mehr als eine Anreizung zu einer „erbar ordentlichen zucht" könne keine Kirchenordnung geben †). Ungleichförmigkeit in den äußerlichen Ceremonien schadet überhaupt nichts; an Wort und Sakrament ist Alles gelegen, und daß der Gottesdienst „zu Besserung und Auferbauung der christlichen Gemeinde" diene ††). Im Hintergrunde das Bewußtsein eines ganz neuen gottesdienstlichen Prinzips, wornach die „Bapstgrewel und Abgötterey" abgethan, und ein „recht apostolischer christlicher gottesdienst" eingerichtet ist †††). Nach der Befestigung des landesherrlichen Kirchenregimentes wird freilich der Grundsatz liturgischer Freiheit immer häufiger verletzt. In der „Brandenburger Kirchenordnung" (1540) wird denen, welche „eigensinnigen gemüths" sich mit der Kirchenordnung nicht zu vergleichen gedenken, gnädiglich gestattet, das landesherrliche Territorium zu verlassen ††††)! Die Consistorialregierung behandelt den Gottesdienst wie

---

*) VI, 3: Falso accusantur Ecclesiae nostrae, quod Missam aboleant; retinetur enim Missa apud nos et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatae ceremoniae fere omnes . . Ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos.

**) VIII, 40: Canunt Psalmos, non ut discant aut orent, sed cultus causa, quasi illud opus sit cultus.

***) Apud nos . . pueri canunt Psalmos, ut discant, canit et populus, ut vel discat, vel oret.

†) Bei Richter, I, 177 (Brandenburg Nürnberger K. O.).

††) Ebend., 266 f. (Württemberg. K. O., 1536).

†††) Ebend., 308 (Sächs. K. O.).

††††) Ebend., 325.

eine andere weltliche (äußere) Angelegenheit. Daß mit gottesdienstlichen Ceremonien lediglich „der Einfalt" gedient sei, ist der preußischen Kirchenordnung (1544) unzweifelhaft; es muß darum gottesdienstliche Gleichförmigkeit im Lande herrschen; wer der „Ordnung die schuldige undertheniqkeit" verweigert*), wird ernstlich bedroht. Die Cultusordnungen verwandeln sich jetzt in Cultusgesetze, welche polizeilich erzwungen werden.

Die reformirten Cultusordnungen sind darin mit den lutherischen grundsätzlich einverstanden, daß das Heil in keiner Weise an äußere gottesdienstliche Gebräuche gebunden werden darf. Die erste „Basler Confession" kündigt denen, die aus dem Gottesdienste ein nöthiges Ding machen, sogar die Gemeinschaft auf**). Die „zweite" begnügt sich damit, die Ceremonien für unnütz, den Kirchenzwang für schädlich, den gottesdienstlichen Gebrauch der Bilder für verwerflich zu erklären***). Gegen alle „menschlichen Erfindungen" im Gottesdienste erklärt sich die „Gallikana"; mit den gesetzlichen Ceremonien hat es im neuen Bunde nach der „Belgika" ein Ende genommen; nach der „zweiten helvetischen Confession" sollen die Gottesdienste zwar anständig und passend, aber einfach und schmucklos eingerichtet sein. Lutherische und reformirte Bekenntnißschriften stimmen darin überein, daß die Differenz in gottesdienstlichen Gebräuchen zur Aufkündigung der Kirchengemeinschaft in keinem Falle berechtige†). Im Uebrigen empfehlen auch die reformirten Kirchenordnungen zweckmäßige Cultuseinrichtungen, wenn dieselben nur nicht „ungöttlich und unbillich" sind††). Die Hauptsache bleibt, daß im Gottesdienste Alles zur „Besserung, Vermahnung, Troste" der Gemeinde geschehe†††). Besteht aber auch

---

*) Ebend., II, 65.

**) Bei Niemeyer 81, (von der kylchen).

***) Ebend., 121: Caeteras (außer Predigt und Sakramentsverwaltung) vero ceremoniarum ambages inutiles . . vasa, vela, vestes, faces, aras, aurum, argentum, quatenus pervertendae religioni serviunt, idola praesertim et imagines . . a sacro nostro coetu procul arcemus.

†) Bei Niemeyer, 324, 376, 524 f., 531: Quod si in ecclesiis dispares inveniuntur ritus, nemo ecclesias existimet ex eo esse dissidentes. Der Meßritus und die Bilder gehören aber nicht zu den Mitteldingen.

††) Zürcher Predikantenordnung, Richter, I, 168: So dann ein göttlich erbar Ansähen nützid dann Zucht und alles guts pflantzt, mögend kein rechtmässig Ordinantzen mit dem Tittel der Fryheit abgeschupfft werden. Sunder es soll bevor bybracht werden, das das Ansähen an imm selbs ungöttlich und unbillich sye.

†††) Kirchenordnung der Niederländer in London, Richter, II, 104 f.

kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Art, wie in lutherischen und reformirten Kirchenordnungen die Idee des Gottesdienstes beschrieben wird, so giebt sich doch im gottesdienstlichen Gemeindeleben die Differenz deutlich zu erkennen. Den lutherischen Ordnungen liegt stets die Voraussetzung zu Grunde, daß äußere gottesdienstliche Gebräuche ein „frei und unnöthig Ding", etwas an sich Gleichgültiges sind, die reformirten gehen von der Voraussetzung aus, daß der nothwendige geistige Charakter des protestantischen Gottesdienstes durch Ueberladung mit Ceremoniell und Symbolik nicht getrübt werden dürfe. Dort Nachgiebigkeit in gottesdienstlichen Außendingen bis zur (unbewußten) Verläugnung des protestantischen Prinzips; hier niemals ermüdende Wachsamkeit gegenüber allen Versuchen, den Cultus dem Vorbilde des römischen Katholizismus wieder anzunähern. Dort trotz der prinzipiellen Uebereinstimmung mit den Reformirten ein Gottesdienst, der namentlich seit dem Interim eine halb katholische Färbung annimmt; hier ein unerschütterliches Festhalten an dem Grundsatze liturgischer Keuschheit und Einfachheit, welche der moderne deutsche Puseyismus als kahle Nüchternheit tadelt, weil er die katholische Schminke der Symbolik der protestantischen Grundfarbe der Vernünftigkeit und Sittlichkeit vorzieht.

---

§ 160.

Der Grundcharakter der Cultusidee im Protestantismus.

Wie wir gesehen, so hat der Protestantismus das Bedürfniß der christlichen Gemeinde, ihr religiös-sittliches Bewußtsein auch öffentlich auszusprechen, zu allen Zeiten anerkannt. Aber seine Idee vom Gottesdienst ist von derjenigen, aus welcher der römisch-katholische Cultus hervorgegangen ist, grundverschieden. Der Protestantismus fordert von der Gemeinde einen öffentlichen gemeinsamen Ausdruck ihres Glaubens, persönliche Wahrheit und Freiheit in der äussern Offenbarung der innern Frömmigkeit. Nur ein der innern frommen Gesinnung angemessenes äußeres Handeln eignet dem Charakter des protestantischen Cultus. Hierüber ist die lutherische und die reformirte Seite einverstanden. Allein die Differenz der beiden protestantischen Confessionen in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit führt auch zu einer Differenz in der Auffassung der Idee des Cultus. Lutherischerseits wird der Grundsatz der Freiheit bis zum liturgischen Indifferentismus überspannt, und es schlägt damit die gottesdienstliche Idee in cultische

Ideenlosigkeit um. Man hält jedes gottesdienstliche Handeln für gestattet, weil das Handeln selbst als gleichgültig erscheint. Reformirterseits wird der Grundsatz der Freiheit durch den engern Kreis schriftgemäßer Gottesdienstformen beschränkt. Man hält nur solche Formen für gottesdienstlich erlaubt, die entschieden ein neutestamentliches Vorbild zu ihren Gunsten aufzuweisen haben.

Der lutherischen wie der reformirten Auffassung von der Idee des Gottesdienstes fehlt etwas Wesentliches. Der Gottesdienst muß auf dem Standpunkte des Protestantismus ein Handeln der Gemeinde aus dem Bewußtsein ihrer Gemeinschaft mit Gott heraus sein. Daher läßt sich das gottesdienstliche Gemeindehandeln von dem Handeln der Gemeinde überhaupt nicht ohne Weiteres trennen; daß eine solche Trennung innerhalb des Protestantismus durchgängig stattgefunden, war ein schwerer Irrthum. In kurzer Zeit ist außer dem gottesdienstlichen jedes andere Handeln der Gemeinde verschwunden. Aber auch im Gottesdienste erschien die Gemeinde nicht als Subjekt, sondern als Objekt, an welchem Prediger, Pfarrer, Superintendenten sich abarbeiteten, das einseitig nur belehrt, bevormundet, geleitet, ermahnt, gestraft, gemaßregelt, gelangweilt und sogar gemißhandelt wurde. Wollen wir uns unter diesen Umständen verwundern, daß der so schülermäßig behandelten Gemeinde, als das Bewußtsein der Freiheit und Selbstständigkeit, zu welcher sie berufen ist, in ihr wieder zu erwachen begann, hin und wieder die Geduld ausgieng, daß, wer sich nicht mehr als Schüler fühlte, aus den gottesdienstlichen Versammlungen hinwegblieb, daß die heilige Bedeutung und sittliche Wirkung des Gottesdienstes freilich auch nicht selten unbilliger Weise verkannt wurde?

Zweites Kapitel.

Die Ordnung des Cultus.

---

§ 161.

Luthers Gottesdienstordnung.

Der römische Katholizismus kennt im Gottesdienste keine Gemeinde, er kennt nur Laien, welche die von den Priestern dargebotenen Heilsgüter in unterthänigem Gehorsam in Empfang nehmen. Der

Protestantismus kennt im Gottesdienste nur die Gemeinde; nachdem das Gemeindeleben in seinem gesammten Umfange innerhalb desselben nicht hatte zur Entwicklung gelangen können, blieb die gottesdienstliche Gemeinde als letzter Rest gemeindlicher Kundgebung. Aber wie bemerkt, diese Gemeinde ward im Gottesdienste nicht als Subjekt, sondern als Objekt behandelt. Nicht auf ihr beruhte der Gottesdienst; nicht in ihr hatte er seinen Schwerpunkt; nicht von ihr war der Prediger gewählt; nicht die Männer ihres Vertrauens leiteten den Cultus. Die Leiter des Cultus wurden ihr von dem Kirchenregimente, in der Regel ohne alle Mitwirkung von ihrer Seite, vorgesetzt — als Vormünder, Lehrer, Beaufsichtiger. Wenn auch die Gemeinde im Gottesdienste zu handeln veranlaßt war, so war jedoch ihr Handeln kein selbstständiges, aus ihrem innern christlichen Bewußtsein lebendig und eigenthümlich hervorgegangenes. Es wurde vielmehr an ihr und mit ihr, als von ihr gottesdienstlich gehandelt.

Auf dem lutherischen Kirchengebiete konnte das nicht anders sein. Luther hatte das Meßopfer, den täglich sich wiederholenden Opferdienst des Katholizismus, in welchem jede gottesdienstliche Feier desselben gipfelt, von Grund aus aufgehoben. Er hatte den Gottesdienst ideell völlig umgestaltet. Die Gemeinde sollte im Gottesdienste nicht opfern und leisten, sondern lernen und unterrichtet werden. Der Gottesdienst ward zur täglichen, und jedenfalls zur sonntäglichen Schule des lutherischen Protestantismus.

Zwischen der katholischen und der lutherischen Gottesdienstidee blieb jedoch in einer Beziehung eine gewisse Verwandtschaft. Dort ist die Laienschaft, hier die Gemeinde nicht wirklich selbstthätig. In jeder andern Beziehung herrscht dagegen zwischen katholischem und lutherischem Cultus eine durchgreifende Differenz. Der katholische Cultus will ganz und gar nicht belehren und unterrichten; er ist umgekehrt auf eine unwissende Versammlung berechnet, und will darum fast ausschließlich durch Symbolik und Typik auf die sinnliche Anschauung wirken. Nimmt er sich doch nicht einmal die Mühe, in der Muttersprache zum Herzen der Gottesdienstgenossen zu reden; auch die Sprache, das Organ des Geistes, wird zum bloßen Symbol der kirchlichen Einheit; höher gebildeten Menschen wird es eben darum so schwer, in einem katholischen Gottesdienste sich zu erbauen. Derselbe fordert eigentlich nichts als Unterwürfigkeit unter die kirchliche Vorschrift, Gehorsam gegen das hierarchische Institut. Das gottesdienstliche Handeln in der

katholischen Kirche ist stumme, dumpfe Hingebung an das Handeln der Kirche, das mit sich handeln Lassen der Laienschaft durch den Klerus.

Der Protestantismus, der auf Befriedigung des religiös-sittlichen Bewußtseins ausgeht, folgte einem freilich sehr einseitigen Bedürfnisse, wenn er auch im Gottesdienst das Wissen befriedigen, Ueberzeugungen begründen wollte. Da Luther überhaupt eine geistig verwahrloste Gemeinde vorfand, welcher die Grundbegriffe der christlichen Erkenntniß fehlten, so lag es nahe, den Gottesdienst zu benützen, um das Volk in den Wahrheiten des Evangeliums zu erziehen. Gleichwohl machte sich Luther auch in dieser Hinsicht auf dem Cultusgebiete eines großen Irrthums schuldig. Erst von der Zeit an, in welcher seine ursprüngliche reformatorische Thätigkeit nachließ, hatte er sich angelegentlicher mit der Gottesdienstfrage beschäftigt; sein Vertrauen auf die Freiheit war damals schon wankend geworden; als er seine „deutsche Messe" (1526) schrieb, stand der Abendmahlsstreit bereits in hellen Flammen, und seine Angst vor „unreiner Lehre" kannte keine Grenzen. In der Aneignung der „reinen Lehre" bestand Luthern damals die Aneignung des Heils. Hierin liegt der Schlüssel zu seinen Cultuseinrichtungen.

Die nähere Kenntniß derselben wird besonders aus drei Urkunden geschöpft *). Daß er sich darin an den hergebrachten Meßkanon anschloß, ist ihm nicht eigenthümlich. Wie schon früher bemerkt, hat Zwingli dasselbe gethan **), und wenn Calvin es nicht versucht hat, so liegt die Ursache in dem Umstande, daß zu seiner Zeit der Bruch mit dem Katholizismus in Genf vollendet, das Volk der katholischen Cultusformen gänzlich entwöhnt war, und überhaupt weit Kühneres gewagt werden konnte als in den Jahren der eben beginnenden Reformation. Es verräth kein einsichtsvolles Urtheil, wenn Luthers Anschluß an den Meßkanon als ein besonders hervorragendes Zeichen seines kirchlich conservativen Sinnes gerühmt wird. Wie hätte er es im Jahre 1523 bei seinen ungebildeten sächsischen Bauern

---

*) Von ordenung gottisdienst ynn der gemeyne. Doktor Martinus Lutther. Wittemberg, 1523. — Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittembergensi. Martini Luther. Wittembergae, 1523. — Deudsche Messe und ordenung Gottis diensts. Martinus Luther. Wittemberg 1526. Bei Richter, a. a. O. I., 1 ff., 35 ff.

**) De canone Missae H. Z. epichiresis, 1523. Werke III., 83 ff.

wagen dürfen, mit allen gottesdienstlichen Ueberlieferungen zu brechen zu einer Zeit, in welcher Zwingli unter der wohlgeschulten Stadtbürgerschaft zu Zürich ein solches Experiment zu unternehmen das größte Bedenken trug. Daß Luther von dem gottesdienstlichen Herkommen sich gern entschiedener losgemacht hätte, beweist die im Verhältnisse zu der Gottesdienstordnung von 1523 bereits freiere „deutsche Messe“ von 1526 und sein Einverständniß mit den südwestdeutschen gottesdienstlichen Vereinfachungen des Meßkanons, während er im Jahr 1526 zu weitergehenden Reformen anderer Art nicht mehr geneigt sich zeigte.

Sein Anschluß an die „Messe“ ist aber überhaupt ein bloß scheinbarer, ein bloßes Zugeständniß an den „Pöfel“. Reißt er doch dem Meßkanon geradezu das Herz aus; zerstört er doch die Opferidee, ohne welche derselbe keinen Sinn hat, völlig; entzieht er doch den gottesdienstlichen Handlungen die Bedeutung eines verdienstlichen Werkes; verwandelt er doch den Meßgottesdienst ganz und gar in einen Predigtgottesdienst. Wie im katholischen Cultus das Opfer der Messe, so ist im lutherischen Cultus die Predigt der das Ganze beherrschende Herzschlag. Erst durch die Predigt wird nach Luther ein Gottesdienst zum protestantischen Gottesdienste. Darum gilt ihm auch als hauptsächlichster Mißbrauch im katholischen Cultus, „daß man gottis wort geschwygen hat und alleyin gelesen und gesungen ynn den kirchen.“ Die anderen beiden hauptsächlichsten katholischen Cultusmißbräuche, daß viel unchristliche Fabeln, Lügen, Legenden, Gesänge in den Gottesdienst sich eingeschlichen, und daß man Gnade und Seligkeit mit äußerlichen Werken habe erwerben wollen — sind aus dem „ersten und ergisten“ entsprungen. Kein Gemeindegottesdienst ohne Predigt und Gebet, wenn auch aufs kürzeste: — ist daher die erste Vorschrift für die lutherische Cultusform, von welcher das moderne Lutherthum durch Einrichtung selbstständiger Gesanggottesdienste (ohne Predigt) sich gegen Luthers ausdrücklichen Befehl frei gemacht hat *). Alles Andere kann

*) Das die Christlich gemeyn nymer soll zusamen komen, es werde denn da selbs gottis wort gepredigt und gebett, es sey auch auffs kurtzist . . . Darumb wo nicht gotts wort predigt wirt, ists besser das man widder singe noch leße, noch zusamen kome . . . Die Summa sei die, das es ja alles geschehe, das das wort ym schwang gebe, und nicht widderumb eyn loren und dohnen draus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist alles besser nach gelassen denn das wort, und ist nichts besser getrieben, denn das wort . . . (Richter a. a. O., 1 f). Weil

ohne Noth wegbleiben. Dagegen muß die Gemeinde in der evangelischen Erkenntniß durch die Predigt gottesdienstlich unterrichtet und gefördert werden.

Luther hat ohne Weiters die Predigt an der Stelle des Meßopfers eingeführt. Er wollte anfänglich tägliche Predigt oder Auslegung eines Schriftabschnittes, „damit die andern alle verstehen, lernen und ermahnt werden." Nicht Erklärung der Pericopen, sondern fortlaufende Auslegung der ganzen heil. Schrift im Gottesdienste war seine ursprüngliche Absicht. Zweimal täglich, Morgens und Abends, sollte dieser Gottesdienst für die Gemeinde abgehalten werden, am Morgen mit Auslegung des alten, am Abend mit Auslegung des neuen Testaments. Sogar noch an die Einrichtung einer dritten täglichen Predigtstunde des Mittags hatte er, ohne Zweifel nach Analogie der kirchlichen Horen, gedacht. Allein der Plan scheiterte an seiner Unausführbarkeit, und Luther beschränkte sich später auf den Wunsch, wenigstens die Schuljugend und die angehenden Theologen dafür zu gewinnen. Der eigentliche gottesdienstliche Festtag für die Gemeinde sollte der Sonntag sein. Hier verdient vor Allem die freie und weitherzige Auffassung Luthers von der Sonntagsfeier alle Anerkennung. „Bilderei und Sabbath, sagt er, und alles was Moses mehr und über das natürlich Gesetze hat gesetzt, ist . . . frei, ledig und abe, und ist allein dem judischen Volk insonderheit gegeben . . . Daß man den Sabbath oder Sonntag feiert, ist nicht vonnöthen, noch umb Moses Gebot willen, sondern daß die Natur auch gibt und lehret, man müsse ja zuweilen einen Tag rugen, daß Mensch und Vieh sich erquicke . . . Wer der Ruge nicht bedarf, mag den Sabbath brechen, und auf einen andern Tag dafür rugen, wie die Natur gibt; auch ist er darumb zu halten, daß man predige und Gottes Wort höre" *). Der Sabbath ist für die Christen gänzlich aufgehoben, wenn es auch gut ist, einen „sonderlichen Tag zu halten in der Woche", um das Wort Gottes zu hören und zu lernen. Ueberhaupt ist ja der Cultus frei. Niemand darf gezwungen werden, einen Feiertag zu halten **). Die Sonn-

---

alles gottisdiensts das grössist und furnempst stuck ist, gottis wort predigen und leren, halten wyrs mit dem predigen und leren also . . . (Richter, a. a. O., 37). — Denn es ist alles zuthun umb gottis wort, das dasselb ym schwang gehe, und die seelen ymer auffrichte und erquicke, das sie nicht lassz werden (Richter, a. a. O.)

*) Erl. A., Bd. 29, 156 (Wider die himmlischen Propheten).

**) Erl. A., Bd. 36, 93: Es liegt nichts daran wir feiern oder nicht, die Ge-

tagsfeier ist also nach Luther theils ein Bedürfniß der menschlichen Natur, welche des regelmäßigen Wechsels von Arbeit und Erholung bedarf, theils ein Institut der Zweckmäßigkeit, da ein Tag in der Woche erforderlich ist, um die Gemeinde im göttlichen Worte zu unterrichten. Im Sonntagsgottesdienste, dem eigentlichen Gemeindegottesdienste, ist die Predigt des göttlichen Wortes Kern, Stern und Mittelpunkt. Dreimal soll des Sonntags gepredigt werden, am Morgen über das Evangelium, Mittags über das alte Testament, des Abends über die Epistel. Die Pericopenordnung behielt Luther unter ausdrücklicher Billigung der freien Textwahl, namentlich fortlaufender Schriftauslegung, nur bis auf Weiteres bei*).

Aus der hohen Rangstellung, welche Luther der Predigt im Gottesdienste einräumte, ergiebt sich von selbst die untergeordnete Stufe, auf welcher ihm das Sakrament stand. Die letztere erklärt sich aber auch aus der Bedeutung, welche das Sakrament als bloßes Zeichen des Wortes für ihn hatte. Daß ihm der Gottesdienst ohne mitfolgenden Sakramentsgenuß nicht als vollständig gegolten habe, ist unrichtig. Ein Wesentliches fehlt dem Gottesdienste, nach Luthers ausdrücklicher Erklärung, nur, wenn ihm die Predigt fehlt. Der Genuß des h. Abendmahls ist Luthern eine nicht wesentlich nothwendige Zugabe zur Predigt**). Es ist in den freien Willen jedes Gottesdienstgenossen gelegt, ob er mit der Theilnahme an der Predigt auch noch den Genuß des Abendmahls verbinden will. Luther geht dabei von der ächt protestantischen Vor-

---

wissen sind frei. Wer nicht will feiern, der arbeite immerhin; wir wöllen ihn nicht schelten noch verjagen. Will er aber fromm sein, so brauche er den Feiertag umb der Ursach willen, daß er das Wort Gottes höre . . . Wenns meinem Nähisten noth ist, so laß ich den Feiertag fallen, und diene dem Nähisten.

*) Deudsche Messe, 37: Das wyr die Episteln und Evangelia nach der zeyt des Jahrs geteylet, wie bisher gewonet, halten, Ist die ursach, Wir wissen nichts sonderlichs ynn solcher weyse zu taddeln, So ists mit Wittemberg so gethan zu dieser zeyt, das viel da sind, die predigen lernen wollen an den orten, da solche teylung der Episteln und Evangelia noch geht und villeicht bleybt. Weyl man denn mag denselbigen damit nütze seyn und dienen, on unser nachteyl, lassen wyrs so geschehen, damit wyr aber nicht die taddeln wollen, so die gantzen bücher der Evangelisten für sich nemen.

**) A. a. O., 2: Will nu yemand als dann das sacrament entpfahen, dem laß mans geben, wie man das alles wol kan unternander nach gelegenheit der zeyt und person schicken.

aussetzung aus, daß die Abendmahlsfeier nur in dem Falle zuläßig sei, wenn Gemeindeglieder, die es genießen wollen, vorhanden sind*) Dieselbe ist ihm eine Handlung der Gemeinde. Sobald keine Communikanten sich vorfanden, konnte der Predigt keine Abendmahlsfeier folgen. Es ist daher nicht richtig, daß Luther, „der Tradition folgend, die Sitte der Vereinigung von Wort und Sakrament in Einem Gottesdienst aufgenommen" **). Indem Luther aus Zweckmäßigkeitsgründen in seiner Gottesdienstordnung sich an den Meßkanon anschloß, hat er der Sonntagspredigt die Abendmahlsfeier für den Fall, daß sich Communikanten finden, anhangsweise noch beigefügt. Damit hat er allerdings nicht grundsätzlich gehandelt. Da der Gottesdienst nach seiner Anschauung Gemeindefeier ist, so hätte eine derartige Anordnung für die Abendmahlsfeier getroffen werden müssen, daß die Gemeinde als solche das heilige Mahl genossen hätte. Wurde der Abendmahlsgenuß nur beiläufig des Sonntags der Predigtfeier noch angefügt, so trat er zu der letztern in eine nicht angemessene Abhängigkeit, und es blieb stets dem Zufalle überlassen, ob überhaupt Abendmahlsgenossen sich einstellen würden. Daß die Zahl derselben in der Regel eine geringfügige sein mußte, verstand sich von selbst. Die Abendmahlsfeier entbehrte deßhalb im lutherischen Cultus von Anfang an des gemeindlichen Charakters, und erhielt dadurch einen superstitiösen Beigeschmack.

Zugleich aber gab Luther auch seiner irrthümlichen Ansicht von der Nothwendigkeit einer Bevormundung der gottesdienstlichen Gemeinde bei Veranlassung der Abendmahlsfeier ausdrückliche Folge. Nicht nur sollte ein jeder, welcher das Abendmahl zu genießen wünschte, vorerst bei dem Pfarrer sich anmelden, sondern auch eine Prüfung in der reinen Lehre bestehen, ein Glaubensbekenntniß ablegen, von den Beweggründen seines Hinzutrittes zum Sakramentsgenusse Rechenschaft geben. Allerdings hatte er bei diesen Bestimmungen insbesondere die Unwissenheit vieler Gemeindeglieder jener Zeit in den Hauptlehrpunkten des evangelischen Bekenntnisses im Auge, denn die „Verständigen" sollten der Prüfung nur einmal, unter Umständen

---

*) A. a. O., 5: Perversissimum est, si ministri publicam coenam domini parent et ornent, ubi nulli sint hospites, qui edant et bibant, et ipsi soli, qui aliis ministrare debent, in vacua mensa et aula comedant et bibant.

**) Schöberlein, a. a. O., 135.

auch gar nicht unterworfen werden *). Sehr bedenklich war dabei, daß die Entscheidung über die Zulassung zum Sakramente lediglich in die Hand des Pfarrers gelegt ward, dagegen erfreulich, daß die von dem vorhin erwähnten Examen wohl zu unterscheidende Privatbeichte nicht gefordert, sondern nur empfohlen wurde **).

In seinen die Feier des Abendmahls betreffenden Anordnungen ist Luther nicht auf das biblische Vorbild zurückgegangen. Er wählte eine zusammengesetztere Form, nicht weil ein reicherer Cultus ihm gottwohlgefälliger schien als ein einfacherer, sondern, wie schon früher gezeigt, weil er durch einen zu raschen Bruch mit der gottesdienstlichen Tradition das Volksgemüth nicht verletzen wollte. In der „deutschen Messe" vom Jahr 1526 wurde jedoch die Abendmahlsfeier um ein Bedeutendes vereinfacht. Meßgewand, Altar, Lichter wurden noch gestattet. Daß der Administrant sich zuweilen beim Singen oder Sprechen gegen den Altar und von der Gemeinde abwandte, empfand Luther als eine Unnatur ***). Was die Anordnung der liturgischen Bestandtheile des sonntäglichen Hauptgottesdienstes betrifft: so ließ Luther denselben mit einem deutschen Liede oder Psalme beginnen. Dann folgte das Kyrie ohne Gloria, eine Collekte, die Verlesung der Epistel und des Evangeliums. Das Glaubensbekenntniß wurde gesungen, endlich die Predigt abgehalten, für welche die ihr vorangehenden Gesangs- und Gebetsstücke nur die Einleitung bildeten. Hatten sich Communikanten eingefunden, so ergieng nach der Predigt an diese eine Ermahnung zu würdiger Abendmahlsfeier. Die letztere war sehr abgekürzt. Gleich nach d.r Predigt wurden die Stiftungs-

*) A. a. O., 5: Arbitror autem hanc interrogationem seu explorationem sufficere, si semel in anno fiat cum eo qui petit communicari. Quin potuit tam intelligens esse qui petit, ut vel semel in tota vita, vel prorsus nunquam interrogetur.

**) De confessione privata ante communionem sentio, sicut hactenus docui, esse eam scilicet nec necessariam nec exigendam, utilem tamen et non contemnendam, quando nec ipsam coenam dominus necessario exegerit aut lege firmaverit, sed cuique liberum permiserit. Es ist daher unrichtig, wenn Schöberlein a. a. O., 50, bemerkt, „daß die Gemeinde die Communion sich wirklich zum Segen feiere, dafür sei durch die vorausgehende Privatbeichte Sorge getragen worden." Luther trug vor Allem Sorge für die Erhaltung evangelischer Freiheit.

***) A. a. O., 38: Ynn der rechten Messe unter eyttel Christen muste der altar nicht so bleyben, und der priester sich ymer zum volck keren, wie on zweyffel Christus ym abendmal gethan hat. Nu das erharre seyner zeyt.

worte verlesen, und unter dem Absingen des deutschen „Sanktus" oder eines andern deutschen Liedes fand die Segnung und Austheilung des Brodes statt; endlich ebenfalls unter Gesangbegleitung die Segnung und Austheilung des Kelches. Die Elevation des Kelches wurde mit Rücksicht auf die „Schwachen" für einmal noch beibehalten; ein kurzes Gebet mit dem Segen schloß die Handlung *).

Diese Gottesdienstform wollte Luther übrigens keineswegs als Normal-Liturgie für die deutsche evangelische Kirche betrachtet wissen. Er harrte vielmehr sehnsüchtig der Zeit entgegen, in welcher die „Schwachen und Blöden" solcher äußerlichen Stützen und Krücken nicht mehr bedürften und die ächten Christen ihren Gottesdienst „im Geist" halten würden. Auch bei der Revision des Taufformulars (1523) ließ Luther aus Rücksicht auf die „Schwachen" noch mehrere abergläubische Ceremonien stehen, „die von Menschen, die Tauff zu zieren, hinzugethan sind" **). Was das moderne Lutherthum als den Kern der lutherischen Gottesdienstordnung betrachtet, die stabilen ceremoniellen Elemente, betrachtete Luther weit mehr als ein schädliches „Gift", wogegen das Wort Gottes, insbesondere die Predigt des Evangeliums, als wirksames Gegengift diente ***).

Wenn Luther seiner Gottesdienstordnung noch manche herkömmliche ceremonielle Bestandtheile beigefügt, und sie nicht allseitig genug nach der Norm des göttlichen Wortes gereinigt hat, so hat er damit ein seinen liturgischen Grundsätzen nicht angemessenes Zugeständniß an den katholischen gottesdienstlichen Typus gemacht. Manche katholische Elemente haben sich in der lutherischen Gottesdienstordnung später gegen Luthers Willen erhalten oder sind wieder aufgenommen worden.

---

*) Die Darstellung, welche Schöberlein a. a. O., 51, von der ursprünglichen deutschen Messe Luthers giebt, ist von Anfang bis Ende unrichtig. Man vgl. Richter, a. a. O., 38, Sp. 2. Die katholische Kirche galt den Reformatoren nicht, wie Schöberlein, 54, sie bezeichnet, als die „Mutterkirche", aus der man das Meiste aufnahm, sondern als die „Kirche des Antichrists".

**) A. a. O., 9: Ich hab aber noch nichts sonderlichs wollen verendern ym tauff büchlin, wie wol ichs leyden möcht, es were besser gerüst . . . Aber die schwachen gewissen zu schewen, lasß ichs fast so bleyben, das sie nicht klagen, ich wolle eyn newe tauffe eynsetzen, und die bißher getaufft sind, thaddeln, als die nit recht getaufft weren.

***) Bei DeWette II., 436 (an N. Hausmann, Dez. 1523): Sic agemus, ut non amplius solum verbo doctrinae corda regamus, sed manum quoque apponamus . . . Tantum est miserente Deo apud nos antidoti per copiosum verbum Dei . . .

Mit Ausnahme der Feier des Sonntags und der Kirchenfeste, welche dem Gedächtnisse Christi geweiht sind, gedachte er alle andern Festtage, namentlich die Apostel- und Marienfeste, abzuschaffen; es ist nicht seine Schuld, daß die lutherische Kirche sie heute noch feiert *). Nur dem Herrn gebührt nach Luther die Ehre im protestantischen Gottesdienste. Den gottesdienstlichen Gesang behielt er vorzüglich als Lehrmittel bei, weßhalb er auch noch lateinische Gesangstücke zuließ **). Zugleich aber ward er der Schöpfer des deutschen Gemeindegesanges; seinen Kirchenliedern hat er aus Ehrfurcht vor dem göttlichen Worte meist biblische Texte zu Grunde gelegt. Auch im Kirchenliede wollte er die Gemeinde aus Gottes Wort belehren. Als der größte Irrthum des katholischen Cultus erschien ihm der Umstand, daß die Gemeinde vom „Lernen" darin aufs „Handeln" gefallen sei ***). Am allerwenigsten hatte ihm der Gottesdienst einen künstlerischen Zweck. Kirchengesang und Kirchenmusik hielt er nur in so weit für zuläßig, als diese Cultuselemente nicht etwas für sich sein oder gelten wollten. Es braucht nun einmal nicht viel „äußerlichs Prangen . . . damit die Augen und Ohren gefüllet werden" †). Den Gesang der Mönche vergleicht er mit dem Brüllen unvernünftiger Thiere, das Spiel der Orgel verspottet er ††), den katholischen

---

*) Bei Richter I., 3: Nos Wittembergae solis dominicis et festis Domini sabathisare quaeremus, omnium sanctorum festa prorsus abroganda, vel, si quid dignum in eis est, in dominicalibus concionibus miscenda esse putamus.

**) A. a. O., 38: Denn — wyr wollen die jugent bey der latinschen sprachen ynn der Biblia behalten und üben.

***) Opera ed. Jen. II., 524 (de votis monasticis). Die Stelle ist äußerst instructiv. Divina ac Christianissima institutio, sed ad docendum et exhortandum, hoc est, ad fidem alendam, ordinata. Primum aemulantur hodie lectionibus matutinalibus, Epistolis, Evangeliis, et singularibus cantibus. Alterum Homiliis. Tertium Responsoriis, Antiphonis, Gradualibus et quaecunque communiter leguntur vel cantantur, sed infeliciter omnia. Non enim docendi aut exhortandi, sed operandi tantum studio, omnia fiunt . . . Hoc opus quaeritur, et vocatur cultus Dei.

†) Erl. A., Bd. 23, 173.

††) Ed. Jen. II., 524 b.: Quid . . . possunt judicari, si intret . . . aliquis infidelis in medium horum mugientium, murmurantium, boantium, videns eos neque prophetare, neque orare, sed tantum suo more sonare seu fistulas illas organorum, quae sibi optimo consilio sociaverunt et simile juxta simile suum posuerunt.

Cultus verhöhnt er in seiner Erklärung des 21. Psalms als eine fortgesetzte Kreuzigung Christi *). Als „Sinnenkitzel" erscheint ihm die Wirkung der Orgeln, Glocken, der kirchlichen Instrumentalmusik überhaupt; der ächte Gottesdienst, Glaube und Liebe, geht dabei zu Grunde **).

Wir wissen wohl, wie hoch Luther die Wirkung der Musik sonst zu schätzen wußte ***); es war nicht Widerwille gegen die edle Gesangkunst, der ihm so herbe Urtheile eingab, sondern die Ueberzeugung, daß es die Aufgabe des protestantischen Gottesdienstes sei, nicht auf die Sinnen, sondern auf den Geist zu wirken, nicht zu erfreuen und zu erheitern, sondern zu belehren und zu bessern. Dem einfachsten und gemeinverständlichsten Gesang gab er für den gottesdienstlichen Gebrauch den Vorzug †). Daß er demnach kein Freund bildlicher Darstellungen in den Gotteshäusern sein konnte, unterliegt keinem Zweifel. Die Gewaltthätigkeiten der Bilderstürmer mißfielen seinem ernsten geordneten Sinne; aber zur Zeit der Bilderstürme und während er die Bilder vertheidigt, schreibt er an den Grafen Ludwig zu Stolberg: „Wahr ists, ich wollte, sie wären aus der Kirchen — umb des falschen Vertrauens willen, daß

*) Erl. A., Op. ex lat. XVI., 328 f.: Cultu veritatis jam dudum obliterato alius cultus divinus erectus est, qui est: magnas et sumtuosas moles templorum in coelum erigere easque infinito numero, tum intus vasis, tabulis, picturis, imaginibus, sculpturis pretiosissimis repleri magis quam ornari . . His . . . multiplicari homines rasos et digitis unctos, qui, ne tantas domus frustra aedificaverint, clamoribus insanis aut murmure incessasibili repleant.

**) A. a. O., 329: Ad orandum convenini oportuit et ad verbum Dei audiendum domos haberi qualescunque. At nunc ad clamandum, ad aures et oculos pascendos convenitur, et aedificantur ornanturque omnia ad titillandos sensus carnis. Nam in hunc usum et campanae, organa et universa musica ceu altare Damasci in templum Dei translata sunt, quibus omnibus Deus quasi idolum illusione dignum ridetur. Nam sub iis pompis ceremoniarum fides et caritas, verus cultus non modo non alitur, sed etiam extinguitur

***) Man vgl. u. A. Luthers Urtheil über Musik an den bairischen Hofmusikus Senfel (DeWette IV., 181): Qui musica non afficiuntur, truncis et lapidibus arbitror simillimos esse. Scimus enim musicen daemonibus etiam invisam et intolerabilem esse. Et plane judico . . . post theologiam esse nullam artem. quae musicae possit aequari . . .

†) DeWette II, 591 (an Spalatin, 1524): Velim . . novas et aulicas voculas omitti, quo pro captu vulgi quum simplicissima vulgatissimaque, tamen munda simul et apta verba canerentur, deinde sententia perspicua . . . redderetur.

man meinet, Gott ein gut Werk und Dienst daran zu thun, und Holz und Steine legt vergeblich, das man an des Nächsten Nothdurft sollt wenden." Mit Predigen soll man sie brechen, und er ist überzeugt, wenn einmal die Herzen durchs reine Evangelium gezogen sind, wird „das äußerliche Ding von ihm selbst wohl fallen, dieweil es niemand helfet" *). Aehnlich bemerkt er in seiner Schrift wider die „himmlischen Propheten": er möchte die Bilder aus allen Herzen gerissen, verachtet und vernichtet haben, nur die frevle Faust der Bilderstürmer lasse er sich nicht gefallen **).

Seine liturgischen Ueberzeugungen hat Luther niemals geändert ***). Der rechte Gottesdienst war und blieb ihm der innere des Gewissens und Glaubens; der äußere galt ihm als eine Gott gegenüber „freie und unnöthige" Zugabe. Das Ergebniß seiner Cultuslehre hat er in folgende Worte seiner Kirchenpostille zusammengefaßt: „Siehe, das ist der rechte Gottesdienst, dazu man keiner Glocken, keiner Kirchen, keines Gefäß noch Zierde, keiner Lichter noch Kerzen, keiner Orgeln noch Gesang, keines Gemäldes noch Bildes, keiner Tafeln noch Altar, keiner Platten noch Kappen, keines Räuchern noch Besprengen, keiner Prozeß noch Kreuzganges, keines Ablasses noch Briefes bedarf. Denn das sind Alles Menschenfündle und Auffätze, die Gott nicht achtet, und den rechten Gottesdienst mit ihrem Gleißen verdunkeln. Es darf nur einerlei, des Evangelii, daß man das wohl treibe, und daraus solchen Gottesdienst dem Volke bekannt mache, das ist die rechte Glocke und Orgeln zu diesem Gottesdienst." †). Das ist

*) DeWette II., 188 f.

**) Erl. A., Bd. 29. 142. S. 148: Nicht der Meinung, daß ich Bilder vertheidigen wolle, wie gnugsam gesagt; sondern daß den mörderischen Geistern nicht zu gestatten ist, daß sie Sünde und Gewissen machen, da keins ist, und Seelen morden ohne Noth. Darum ist „Bilderei frei und ledig". S. 159: Ists nicht Sünde, daß ich Christi Bild im Herzen habe, warum sollts Sünde sein, wenn ichs in Augen habe?

***) Es ist ganz falsch, wenn Schöberlein a. a. O, 58, behauptet, Luther wäre nur anfangs zu der „spiritualistischen" Ansicht fortgegangen, daß die liturgischen Handlungen und Symbole bloß für das unerweckte Volk ihre Bedeutung hätten. Auch ist die deutsche Messe nicht „anfangs", sondern zur Zeit des Abendmahlsstreites, nach neunjähriger reformatorischer Wirksamkeit, auf bereits reaktionärer Stufe von Luther verfaßt.

†) Erl. A., Bd. 7, 142. Aehnlich lautende Stellen giebt es in Luthers Schriften noch manche. Wir verweisen namentlich noch auf einen Abschnitt aus der Auslegung der zehn Gebote (1528), Erl. A., Bd. 36, 93, über den „geistlichen Sabbath".

ihm der allerbeste Gottesdienst, wenn inwendig in unsern Herzen nichts geschieht, es thue es denn Gott selber, damit ein Jeglicher in seinem Stande gewiß sei, es gefalle Gott sein Thun *).

---

§ 162.

Zwinglis Gottesdienstordnung.

Aehnlich wie Luther hat auch Zwingli den Meßgottesdienst in einen Predigtgottesdienst verwandelt. Wie Luther hat er ferner an die Stelle der täglichen Messe eine tägliche Schriftauslegung gesetzt **). Den Mittelpunkt im Sonntags-Hauptgottesdienste bildet auch bei ihm, wie bei Luther, die Predigt, und anfänglich den Anhang der Abendmahlsgenuß für diejenigen, welche darnach verlangten ***). Die Abendmahlsgenossen scheinen ausgeblieben zu sein †), da die Abendmahlsordnung von 1525 nur noch vier Communiontage, die Festtage Ostern, Pfingsten, Weihnachten und einen Herbstsonntag kennt. Allerdings steht diese Beschränkung des Abendmahlsgenusses bei Zwingli insbesondere mit dessen prinzipieller Ansicht von dem Zwecke des Abendmahls, als einer Gemeindefeier, im Zusammenhange. Um die Sinnbilder und Pfänder des Leibes und Blutes Christi schaarte sich in Glauben und Liebe die ganze Gemeinde, um ihrer christlichen Socialpflichten in heiliger Erhebung des Geistes und Gemüthes immer wieder aufs neue sich bewußt zu werden. Auch in dieser Beziehung hat der Gottesdienst bei Zwingli einen vorzugsweise sittlichen Charakter.

Anscheinend sind nicht nur die gottesdienstlichen Grundsätze, sondern auch die anfängliche Gottesdiensteinrichtung ist nach beiden Re-

---

*) Erl. A., Bd. 36, 97.

**) I., 567 (Ratschlag von den bildern und der meß): So die menschlich seel täglich mit sünden bekränkt wirt, ist ouch not, daß sy täglich mit dem wort gottes gestärkt werd. Darum ist unser erbieten, daß wir ansehen wellind under einandren, daß man alle tag zu kommlicher tagzyt ein viertel oder halbe stund ein stuck und teil aus der göttlichen gschrifft predige, und demnach, ob ieman begerte, denselbigen spysen und tranken nach inhalt des worts gottes. Vgl. 577 f.

***) A. a. O., 577: Und so die (predig) ein end genommen, etwer darnach diß sakraments begierig ist, söllend, die darzu verordnet werdend, denselbigen spysen und tränken.

†) Zwingli, Werke II., 2. 234.

formatoren fast ganz dieselbe. Die Predigt ist nach beiden unbedingt die gottesdienstliche Substanz, alles Uebrige „unnöthig", um der „Schwachen" willen beibehalten oder gestattet. Allein Zwinglis Gottesdienstordnung unterscheidet sich doch darin wesentlich von derjenigen Luthers, daß die Gemeinde durch dieselbe nicht bloß in der reinen Lehre, sondern vorzüglich im sittlichen Leben gefördert werden soll. Darum ist ihm, was zur Predigt hinzutritt, keineswegs, wie Luthern, gleichgültig. Was Luther in klaren Augenblicken ebenfalls einsah, daß der sinnliche Eindruck die geistige und sittliche Wirkung hemmt, das war bei Zwingli leitender liturgischer Gesichtspunkt. Der Gottesdienst war ihm wesentlich „Geist" und für den Geist.

Man urtheilt ziemlich geringschätzig von dem „sehr ärmlichen" Ansehen des zwinglischen Gottesdienstes, von dem vorwaltenden Zuge der Nüchternheit in der reformirten Kirche *). Allein machen denn einige aus dem organischen Zusammenhange der katholischen Meßordnung herausgenommene Stückwerke den lutherischen Gottesdienst in Wirklichkeit reich? Und ist die Predigt des göttlichen Wortes, sind salbungsvolle Gebete, ist der Glaube und die Liebe einer andächtig versammelten Gemeinde in Wirklichkeit ärmer? Der Reichthum des zwinglischen Gottesdienstes besteht darin, daß er der Armuth des hergebrachten Perikopensystems ein Ende machte, die Schätze der ganzen Bibel dem Verständnisse der Gemeinde aufschloß, und alle gottesdienstlichen Handlungen mit der Weihe eines tiefen sittlichen Ernstes durchdrang. Kein Schein, keine „Glychsnerei" (Heuchelei) sollte im Gemeindecultus vorkommen. Selbst die erzwungene Enthaltung von der Arbeit am Sonntag erschien ihm als gewissenswidrig **). Dagegen behielt er — hierin noch conservativer als Luther — anfänglich noch die Feier einiger Apostel- und Marientage bei. Um so entschiedener verwarf er allen gottesdienstlichen Pomp bis auf das Priestergewand, das er mit dem einfachen bürgerlichen Kleide, selbst auf der Kanzel, vertauschte ***). Er will nichts mehr wissen vom „Tempelgemurmel", aber er segnet das „fromme inwendige" Gebet, auch den leisesten Seufzer, der aus wahrer Selbsterkenntniß entspringt †). Den Kir-

*) Schöberlein, a. a. O., 61.

**) I., 317: Ich find nienen, daß müssiggon ein gottsdienst syg . . . der glöubig ist über dem sabbat.

***) A. a. O., 320: Welcher für sinen brüder kennt will werden mit zeichen oder kleidung, der ist ein glychsner.

†) A. a. O., 375.

chengesang hat er niemals verworfen, wenn auch auf einige Zeit, bevor der Gemeindegesang eingeübt war, in Zürich derselbe verstummt war *). Er fordert Andacht im Gottesdienste, und ist empört über das Gebrüll, das große Getös und Getön, welches die katholischen Gotteshäuser erfüllt **). Geist und Gemüth soll sich im Gottesdienste von der bloßen Kreatur und vom todten Ceremonienwerk empor zum Herrn erheben ***). Wenn Zwingli die Bilder gänzlich aus den Gotteshäusern verbannte, obwohl er ihre Entfernung mit Schonung und Vorsicht bewirkte, so geschah dies darum, weil er im „zweiten" Gebote des Decalogs (so wie auch 1. Joh. 5, 21, Apostg. 15, 20) eine göttliche Verwerfung dieser „Götzen" erblickte †). Die „Altäre" hielt er schon deßhalb für unstatthaft, weil sie der Meßopferidee dienten ††).

Der Abendmahlsfeier verlieh Zwingli eine weit höhere Bedeutung und Weihe, als dieselbe jemals auf lutherischem Kirchengebiete gewonnen hat. Niemals erhob sich dieselbe lutherischerseits zum Ziel- und Höhepunkte des Gottesdienstes †††). Umgekehrt sank sie schon anfänglich, wie wir gesehen, zu einer bloßen Nachfeier des Predigtgottesdienstes herab. Bei Zwingli dagegen erhielt sie schon durch ihr seltenes Vorkommen eine höhere Würde; ihre höchste Bedeutung ward ihr jedoch als Gemeindefeier zu Theil. Deßhalb geschah die Administration von Brod und Wein auch nicht bloß durch die Pfarrer, sondern durch „verordnete Diener" der Gemeinde. Zwingli führte in

---

*) II., 2, 233: Indem wir aber andrer kilchen mee Ceremonien . . als da sind gesang und andres, gar nit verworfen haben wellend.

**) I. 374: Was würd der bürisch prophet (Amos) zu unsern zyten thun, wenn er so mengerley musik in den templen sähe, und so mengerley mensuren der baßtänzen, turdionen (Triller), und hoppertänzen (Hopser) und ander preporzen (Täkte) hörte, und dazwüschen die zarten chorherren in yren sydinen hemdlinen zum altar gen opfer gon?

***) III., 264: Quo igitur tendit fides nostra, aut quibus in rebus sita est? Nonne in deum tendit? Quid ergo adhuc cunctamur a ceremoniis mentes avellere? cur spes in eas res ponimus, quo dominus non jussit.

†) I., 485: Hierum so sind die bild nit ze dulden: denn alles, das gott verboten hat, das ist nit ein mittelding.

††) II., 2, 219 f.: So man nun nit mee meß will haben, worzu stond die sacrilegischen steinhufen da?

†††) Was Schöberlein, a. a. O., 51, ganz irriger Weise behauptet. Auch dogmatisch steht das „Sakrament", wie wir gezeigt, unter dem Worte.

Zürich die sogenannte sitzende Communion ein, bei welcher jeder Abendmahlsgenosse seinem Nachbar das Brod und den Kelch reichte. Ursprünglich lehnte sich die Abendmahlsordnung — wie wir früher nachgewiesen — an die Meßordnung an. Wechselreden (nicht Wechselgesänge) zwischen Männern und Frauen giengen der Distribution voraus; gesungen wurde nicht, nur gelesen und gebetet. Später wurde die Handlung vereinfacht, die Wechselreden fielen als nicht wohl ausführbar hinweg. Der heilige Ernst, welcher die Handlung gleich anfänglich durchdrang, ist ihr erhalten geblieben.

---

§ 163.

Calvins Gottesdienstordnung.

Als Calvin seine gottesdienstlichen Anordnungen in Genf traf, war die Messe gänzlich abgeschafft; es galt auf den Trümmern des katholischen Cultus einen völlig neuen zu schaffen. Auch er stellte die Predigt des göttlichen Wortes in die Mitte der gottesdienstlichen Thätigkeit; auch er verwarf die bildlichen Darstellungen in den Gotteshäusern, die Predigt bilde Christum wahrhaftig ab *). Nach seiner Cultusordnung soll jeder Gottesdienst aus vier Theilen bestehen: der Predigt, den Gebeten, dem Abendmahlsgenusse und dem Almosen. Der Gesetzescharakter Calvins zeigt sich freilich auch in seinen liturgischen Einrichtungen. Luther und Zwingli hatten aus Achtung vor der Gewissensfreiheit nicht auf sonntäglichen Genuß des Abendmahles gedrungen. Calvin bezeichnet es als ein Teufelswerk, eine nur einmalige jährliche Communion anzurathen **), und unter Scheltworten und mit Berufung auf die alten kanonischen Bestimmungen, wonach Besucher des Gottesdienstes, welche sich von der Communion ausschlossen, dafür von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden, fordert er sonntägliche Theilnahme am Abendmahl ***). Unstreitig

*) Inst. I., 11, 7.: Christum vera Evangelii praedicatione depingi et quodammodo ob oculos nostros crucifigi, testatur Paulus.

**) IV., 17, 45 und 46.

***) Daher seine Meinung a. a. O., 46: Singulis ad minimum hebdomadibus proponenda erat Christianorum coetui mensa Domini, declarandae promissiones, quae nos in ea spiritualiter pascerent: nullus quidem necessitate cogendus, sed cohortandi omnes et stimulandi, objurgandus etiam ignarorum torpor.

hat er auch den Gottesdienst, insbesondere die Abendmahlsfeier, als einen Theil der kirchlichen Disciplin betrachtet. Deßhalb war es ihm ein Hauptanliegen, den Gottesdienst von allen sinnlichen, d. h. disciplinwidrigen, Reizmitteln zu reinigen; er war in diesem Punkte viel strenger, als Zwingli. In dem gesammten ceremoniellen Theile des Cultus erblickte er lediglich eine Verstrickung des Gewissens, eine Unterdrückung des Geistes. Wohl soll Ordnung und Anstand in den gottesdienstlichen Versammlungen herrschen *), allein das Symbol hat keine berechtigte Stelle mehr darin. Namentlich hat man sich vor dem Wahne zu hüten, ein größerer Reichthum von gottesdienstlichen Gebräuchen verleihe dem Gottesdienste einen Vorzug **). Er entschied sich für die einfachsten, dem apostolischen Vorbilde am nächsten kommenden Cultusformen. Zur Abendmahlsfeier ein Tisch, nicht der heidnische oder jüdische Altar ***). Kein Kunstgesang †); die Sprache der Predigt einfach, volksverständlich ††); beim Gebete das unbedeckte Haupt, die Kniebeugung zugelassen, das Unser Vater Mustergebet; die öffentliche Feier ist auf den Sonntag beschränkt, da die Feier der großen Feste ihm biblisch nicht als begründet erschien †††).

Demgemäß ist der Gottesdienst nach den Anordnungen Calvins in der That der Culminationspunkt der Kirchenzucht; in seiner strengen Einfachheit und seinem abgeschlossenen Ernste zwingt er die Gemüther nach innen und nöthigt sie, allen sinnlichen Regungen und irdischem Treiben zu entsagen. Nach dem Gesetze des göttlichen Wortes ist er eingerichtet; was in dem Worte Gottes nicht gegründet, hat darin

---

*) IV., 10, 27: Diligenter omnino curandum est — ut decenter omnia et secundum ordinem fiant . . . Id autem semper in istis observationibus excipiendum est, ne aut ad salutem credantur necessariae, atque ita conscientias religione obstringant, aut ad Dei cultum conferantur atque in illis reponatur pietas.

**) A. a. O., 32: Ne potiorem Dei cultum ceremoniarum multitudine aestimemus.

***) A. a. O., IV., 18, 12.

†) III, 20, 32: Cavendum diligenter, ne ad modulationem intentiores sint aures quam animi ad spiritualem verborum sensum . . . Quicunque ad suavitatem duntaxat auriumque oblectationem compositi sint cantus, nec Ecclesiae majestatem decent, nec Deo non summopere displicere possunt.

††) Ebend., 37.

†††) Nach den Rathsregistern vom 15. Dez. 1544 erklärte er qu'on pourroit se dispenser de cette fête (der Weihnachtsfeier) de même que des trois autres.

keine Stelle, oder ist höchstens als werthlose Ceremonie oder aus Rücksichten der äußern Ordnung gestattet. Der Sonntag ist eine Vervollkommnung des jüdischen Sabbaths. Tägliche Gottesdienste hatten sich zu seiner Zeit bereits als undurchführbar erwiesen *). Dagegen fordert er, daß das ganze Leben des Christen eine fortgesetzte Sabbathsfeier sein solle **).

---

§ 164.

Die öffentlichen lutherischen Gottesdienstordnungen.

So weit die lutherischen Kirchenordnungen sich auf Festsetzung von gottesdienstlichen Bestimmungen einlassen, stellen sie die Predigt des göttlichen Wortes unbedingt in die gottesdienstliche Mitte; alle anderen gottesdienstlichen Gebräuche sind von ihr abhängig. Nur die „Augsburger Confession" giebt sich, wie bemerkt, den Schein, als ob die Messe lutherischerseits im Wesentlichen beibehalten worden wäre ***); auch die „Apologie" rühmt sich der beibehaltenen reichern äußern Gottesdienstformen †); doch legt sie auf Tempelschmuck keinen Werth, und die Predigt, der Glaube, die Glaubenskämpfe gelten ihr als die Hauptsache ††).

*) Er vertheidigt die Beschränkung der gottesdienstlichen Feier auf den Sonntag II., 8, 32, mt den Worten: Cur non quotidie, inquies, potius convenimus . . ? Si a multorum infirmitate obtineri non potest, ut quotidiani conventus agantur, et charitatis ratio plus ab illis exigere non permittit: cur non pareamus rationi quam nobis videmus Dei voluntate impositam. Der Sabbath ist ihm also ein göttliches Institut.

**) A. a. O., 34 : Ut perpetuum tota vita sabbathismum meditemur a nostris operibus.

***) II, 3: Retinetur enim Missa apud nos et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatae ceremoniae fere omnes(!), praeterquam quod Latinis cantionibus admiscentur alicubi(!) Germanicae, quae additae sunt ad docendum populum.

†) VIII., 39: Vere praedicare possumus, publicam formam Ecclesiarum apud nos honestiorem esse, quam apud adversarios.

††) XII., 51: Verus ornatus Ecclesiarum doctrina pia, utilis et perspicua, usus pius Sacramentorum, oratio ardens, et similia. Candelae, vasa aurea et similes ornatus decent, sed non sunt proprius ornatus Ecclesiae. Quod si adversarii in talibus rebus collocant cultus, non in praedicatione Evangelii. . . . sunt in istis numerandi, quos Daniel describit colere Deum suum auro et argento. Vgl. artic. Schmalc., III., 4.

Im Allgemeinen entwickelt sich in der deutsch-lutherischen Kirche ein doppelter kirchengesetzlicher Cultustypus. Der eine nimmt seinen Ausgangspunkt in der sächsisch-wittenbergischen Landeskirche. Ihm liegt die lutherische „Meßordnung" zu Grunde. Es geht nicht, wie Luther gehofft hat. Die rückläufige Strömung läßt eine größere Vereinfachung der Gottesdienstformen später nicht mehr zu. Nur die Predigt behauptet ihre unbedingte Herrschaft fort. Statt „den evangelischen Gottesdienst einführen", heißt es jetzt: „die Predigt des Evangeliums einführen"; auf ihr beruht ja das Wesen des evangelischen Gottesdienstes *). Die täglichen Predigtgottesdienste scheinen sich jedoch nur so lange erhalten zu haben, als das Bedürfniß nach Belehrung über die Hauptwahrheiten des Evangeliums ein ganz dringendes war. Die Abendmahlsfeier bleibt in ihrem anfänglichen untergeordneten Verhältnisse zur Predigt. Daß die confessionelle Rechtmäßigkeit des Abendmahlsgenusses jemals an den Gebrauch einer bestimmten Distributionsformel geknüpft worden sei, ist nicht nachweislich; die Austheilungsformeln sind verschieden, ihre Wahl frei **). Eine göttliche Autorität der Sonntagsfeier kennen die lutherischen Kirchenordnungen nicht; über diesen Punkt hatte die „Augsburger Confession" sich allzubestimmt ausgesprochen ***). Einen Rückschritt in der Feier von Festtagen bezeichnet schon der „Unterricht der Visitatoren", sofern die Marien-, Apostel- und selbst Engel- (Michaels-) Feste hier wieder eingeführt werden †). Bilder, Orgeln, Posaunen, Trompeten, Chorröcke, Altäre und Lichter darauf, werden zwar nirgens geboten, jedoch gestattet, selbst empfohlen ††). Im Verlaufe der Zeit ist ein Bestreben zu größerer

*) Vgl. das Ausschreiben des Herzogs von Liegnitz (bei Richter, I, 73): Wir haben got zu lobe . . das lautter clare wort gottes . . angenohmen, dasselbe . . inn unserm Lande tzu predigen.

**) C. Nitzsch, deutsche Zeitschrift f. chr. Wissensch. u. s. w. 1860, Nr. 12 f.

***) II., 7: Qui judicant Ecclesiae autoritate pro sabbato institutum esse diei Dominici observationem tanquam necessariam, longe errant. Scriptura abrogavit sabbatum. Et tamen quia opus erat constituere certum diem, ut sciret populus, quando convenire deberet, apparet Ecclesiam ei rei destinasse diem Dominicum. . . Vgl. Kirchenordnung für Hall bei Richter, I., 44. und ff. Nach Keim, die Reformation der Reichsstadt Ulm, 120, arbeitete man in Ulm bis 1527 an den Sonntagen. Von da an kam mit der Aufrichtung des Staatskirchenregimentes das Verbot der Sonntagsarbeit.

†) Richter, I, 93: Die selben Feste weren denn bereit abgangen, und köndten nicht bequemlich alle widder auffgericht werden.

††) Die Braunschweiger K. O. (Richter, I, 116) nennt die Bilder etwas unmanirlich „loegenbilden" und „unnutte klotze", will aber durch gewaltsames Abthun nicht

Annäherung an die römische Messe ziemlich deutlich zu bemerken. Die Einfachheit der lutherischen deutschen Messe von 1526 genügte dem Restaurationseifer von 1540 nicht mehr *).

Einen andern Typus erhielt die lutherische Gottesdienstordnung in Südwestdeutschland, wo der Gegensatz gegen den römischen Katholizismus, schon wegen des nachhaltigeren und beschwerlicheren Kampfes mit demselben, stärker, die Verwandtschaft mit schweizerischen Anschauungen und Neigungen vorwiegender als im Norden war. Die unter dem Einflusse von Brenz und A. Blarer durch Schnepf verfaßte Würtembergische Kirchenordnung von 1536 **) kennt keine deutsche Messe; statt der täglichen Predigt werden zweimalige Wochenpredigten eingerichtet, deutscher Kirchengesang wird gefordert, dem Psalmengesang wegen seiner Schriftmäßigkeit der Vorzug gegeben, und kein „abscheulich mißgethön" soll künftighin in den gottesdienstlichen Versammlungen sich hören lassen. Der Chorrock wird nur geduldet und ungern ***). Marien- und Aposteltage werden durch eine Morgenpredigt ausgezeichnet, Mittags soll gearbeitet werden. Das Abendmahl wird nur auf sechs Sonntage im Jahre angeordnet, sonst kann man es genießen, wann sich Abendmahlsgenossen einfinden. Es zeigt sich der Versuch einer Abendmahlsgemeindefeier; der Verlauf der gottesdienstlichen Handlungen ist sehr einfach. Mit „komm heiliger Geist" beginnt der Hauptgottesdienst am Sonntag; dann noch ein Psalm oder ein deutsches Lied, Predigt. Wird Abendmahl gehalten, so folgt Gesang des deutschen Glaubens oder ein Psalm, kurze Ermahnung an die Abendmahlsgenossen, öffentliche Beichte und Absolution, das deutsche Unser Vater oder ein Gebet aus dem Herzen; die Einsetzungsworte werden gesprochen, endlich findet der Abendmahlsgenuß unter Begleitung eines deutschen Lobgesanges statt †). In der Württembergischen Kirchenord-

---

Aergerniß geben. Nach der Bremer Kirchenordnung (A. a. O., I, 245) „mach man Orgelen unde Musika, de fry sin, noch gebaden noch verbaden, gebruken . . also eine trammete odder sus ein geschrey, dar die minschen mede beweget werden".

*) Brandenburger K. O., a. a. O., I, 326 „ordnung der Meß".

**) J. Brenz, Hartmann und Jäger, II, 22 f.; Keim, Ambrosius Blarer, 72; Richter, I, 265 f., Geschichte der ev. Kirchenverfassung, 101.

***) Richter, a. a. O., 267: Dann wie wir gar lange Phariseische röck nit achten, also mißfallt uns dagegen die kurtz und zu vil beschnitten und balgische kleidung, und wöllen hierinn mittelmaß, aller erbarkeit gemäß gehalten werden.

†) Nitzsch hat kein Recht, dieser Cultusordnung und ihren südwestdeutschen Ausläufern den Charakter einer „eigentlich lutherischen" abzusprechen. Luther selbst hat das nicht gethan. Aeußere Gebräuche constituiren keinen lutherischen Charakter. Das Alles ist nach Luther „unnöthig und frei" (Vgl. Nitzsch, Prakt. Theol., II, 2, 247).

nung von 1553 ist der ceremonielle Theil noch mehr vereinfacht, die Predigt Alles in Allem, der Gottesdienst fast ganz eine Lehrunterweisung*). Bei den Bestimmungen über den Kirchengesang wird erinnert, daß das Volk den verordneten Gesang lernen, und Gott damit helfen loben und preisen solle, jedoch nicht in der Meinung, „als soll hiemit der recht Gottesdienst aller ding vollbracht sein". Der Gemeinde soll durch den Gesang „an Gottes Wort, so darin verfaßt", erinnert werden. Den Geistlichen wird neben dem Chorrock auch sonst eine „ehrliche gebührliche Kleidung" im Amte gestattet. Das Abendmahl soll in den „fürnehmsten Städten" monatlich einmal, wo thunlich alle vierzehn Tage abgehalten werden. Der Sonntagsgottesdienst ist beinahe nur noch Predigt; er beginnt mit einem Liede, gleich darauf die Predigt, dann folgt wieder ein Lied, kein Gebetsakt**).

Diese „Kirchenordnung" fand in der Markgrafschaft Baden fast mit allen ihren Bestimmungen unbestrittenen Eingang; im Jahre 1563 setzte sich derselbe Gottesdiensttypus auch in der kurfürstlichen Pfalz fest.***) Württemberg, Baden, die Pfalz — die drei umfassendsten, hervorragendsten, einflußreichsten südwestdeutschen Landeskirchen hatten dieselbe einfache, dem schweizerischen Cultustypus verwandte, Gottesdienstordnung angenommen†). Nur so weit die Besitzungen der Markgrafen von Brandenburg reichten, fanden durch die von A. Osiander verfaßte Brandenburg-Nürnberger Ordnung in kleinern südwestdeutschen Gebietstheilen einige weitere liturgische Bestandtheile Eingang††).

---

*) Richter, II, 134: Erstlich soll ein jeglicher Pfarher oder Prediger allwegen auff ein jeden Sonntag, insonderheit nach der Predig auff der Cantzel die zehen Gebott, das Symbolon Apostolicum, und das Vatter Unser fürsprechen, und darmit es fruchtbarlich und nutzlich geschehen mög, soll er nicht heut diese form, morgen .. eine andere gebrauchen, sondern die bemelte stuck auffschreiben und sie dem volk auß dem geschrieben büchlin oder täfelin ordenlich, verstendtlich und deutlich fürlesen, daß beide alt und jung bei jnen selbs die wort nachsprechen und einerlei wort gewonnen mögen.

**) A. a. O., II, 139.

***) Vgl. die pfälzische K. O. bei Richter, a. a. O., II, 257.

†) Vgl. Bähr, Begründung einer Gottesdienst-Ordnung für die ev. protestantische Kirche im Großh. Baden, 44: „Die südwestdeutschen Länder Württemberg, Pfalz, und Baden (auch Elsaß) gehörten, als die Reformation daselbst eingeführt ward, entschieden dem lutherischen Bekenntniß an, nahmen aber eine ebenso entschiedene reformirte Gottesdienstordnung an."

††) Bähr machte einen verunglückten Versuch in seiner Schrift: „Das badische Kirchenbuch in seinem Verhältnisse zu den südwestdeutschen evangelischen Kirchenordnungen von der Reformation an", seine eigenen in der Begründung der Gotte-

Was den norddeutschen Gottesdiensttypus betrifft, so ist derselbe keineswegs als ein specifisch lutherischer zu betrachten. Luther hat ihn beibehalten aus Noth; die gänzliche Beseitigung der Messe, die Begründung einer ganz neuen einfachen Gottesdienstform erschien ihm als das wünschenswerthe, jedoch vorläufig noch nicht erreichbare Ziel. Es ist daher in der norddeutschen Gottesdienstform ein Rest von katholischen Cultuselementen allerdings geblieben. Die Behauptnng, daß sie dem Grundsatze der Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Gemeinde mehr als die südwestdeutsche entspreche, kann nur Lächeln erregen. Die im norddeutschen Typus beibehaltene responsorische Wechselthätigkeit zwischen „Priester" und „Gemeinde" beruht auf der Vorstellung, daß der Priester etwas für sich ist, eine mittlerische Stelle zwischen Gott und der Gemeinde einnimmt. Das Hersagen oder Hersingen von vorgeschriebenen Liederversen oder Formeln auf bestimmte Stichworte hin ist kein Merkmal der Abhängigkeit, nicht eine Bürgschaft für die Selbstständigkeit der Gemeinde*).

---

§ 165.

Die öffentlichen reformirten Gottesdienstordnungen.

Auf dem reformirten Kirchengebiete lassen sich ebenfalls zwei, jedoch weniger scharf und bestimmt von einander abweichende, gottesdienstliche Typen unterscheiden. Auf der einen Seite stehen die Zwinglischen Ordnungen, welche hauptsächlich in der deutschen Schweiz zur Anerkennung gelangten. Um die Predigt des Wortes bewegt sich in denselben das gesammte gottesdienstliche Handeln, ähnlich wie in den lutherischen Ordnungen. Dagegen fordern sie von

---

dienstordnung gemachten Zugeständnisse wieder zurückzunehmen und die reformirte Eigenthümlichkeit des südwestdeutschen Gottesdienstes zu läugnen. Er wurde auf scharfe und unwiderlegliche Weise dafür zurechtgewiesen in der Schrift: „Die Apologie des badischen Kirchenbuches durch Herrn Dr. Bähr, Darmstadt, 1859". Nur in den Nürnbergischen Besitzungen und den von Nürnberg aus beeinflußten Kirchenordnungen von Zweibrücken, Neuburg, Schwäbisch-Hall zeigt sich theilweise Verwandtschaft mit dem norddeutschen Typus.

*) Es ist eine unbegreifliche Illusion zu behaupten, daß diese aus dem hierarchischen Meßkanon stammenden Formeln „der Gemeinde gehören." Gewiß wie der Meßkanon und die katholische Liturgie überhaupt der Gemeinde gehört! Und wo will denn die Gemeinde dergleichen? Der Aufsatz in der Zeitschr. für Prot. und Kirche (Juli und Aug. 1861): „Was ist in unserer Liturgie katholisch", verräth nichts als das böse Gewissen des modernen lutherischen Puseyismus.

dem Prediger nicht sowohl Befestigung in der reinen Lehre, als Ermahnung zu einem tüchtigen gebesserten christlichen Wandel, so daß man sagen kann: wie lutherischerseits die Lehrpredigt, so herrscht reformirterseits die Moralpredigt vor. In Zürich nahm nach der Liturgie von 1529 der sonntägliche Hauptgottesdienst mit einem kurzen Bitt- und Fürbittengebet den Anfang. Nach der Predigt wurde im Gebet der Verstorbenen gedacht, und die offene Schuld bekannt, später (nach der Prädikantenordnung von 1532) auch noch der Decalog vorgelesen und das apostolische Glaubensbekenntniß gesprochen*). Die Vorlesung der zehn Gebote im reformirten Gottesdienste steht mit dem ethischen Charakter desselben in engerem Zusammenhange. Bei der Feier des Abendmahles wurden ursprünglich noch einige katholiche Symbole, wie z. B. das Küssen des Evangelienbuchs, beibehalten, jedoch nur für kurze Dauer. Während die Gottesdienstordnung Luthers später zu bereits aufgegebenen ceremoniellen Bestandtheilen aufs neue sich bequemte, reinigte die zwinglische von den beibehaltenen sich immer mehr**). Das Streben nach Vereinfachung des ceremoniellen Theils war so entschieden, daß die beim Abendmahl gebrauchten Schüsseln und Becher aus Holz gefertigt werden mußten***). Alle Feiertage wurden in der ersten „Basler Confession" überhaupt als „ongebotten" betrachtet†). Das für die Armen bestimmte Almosen wird in der „zweiten helvetischen Confession" als ein Bestandtheil des gottesdienstlichen Handelns erwähnt. Als ein Zeichen von abnehmendem liturgischem Freiheitssinne ist es zu betrachten, daß in dieser „Confession" auf die Nothwendigkeit des Gottesdienstes ein sehr großes Gewicht gelegt, und polizeiliche Maßregeln gegen Nichttheilnehmer an demselben in Aussicht gestellt werden ††). Maß halten im Predigen wird von ihr empfohlen, der Kirchengesang in einfachster Form gewünscht,

---

*) Daniel, a. a. O. III, 41; Richter, I, 174.

**) Vgl. die Abänderungen in der Bearbeitung am Schlusse der fidei chr. expositio, IV, 74 f.

***) Werke II, 2, 234.

†) Bei Niemeyer, 83.

††) Bei Niemeyer, 524 (Art. 22): Necessarii sunt omnino coetus sacri vel Ecclesiastici fidelium conventus. . . Quotquot hos aspernantur et ab his sese segregant, religionem veram contemnunt urgendique sunt a pastoribus et piis magistratibus, ne contumacius se segregare et coetos sacros aversari pergant.

Landeskirchen, in denen nicht gesungen wird, werden nicht getadelt*). Zu öffentlichen Buß- und Festtagen, namentlich in Zeiten der Noth, wird angelegentlich aufgemuntert, Feste, welche Menschen gelten, werden verworfen **). Der Gottesdienst soll unter allen Umständen mit geziemendem Anstande und entsprechender Würde gefeiert werden.

Findet sich in den von Zürich ausgegangenen Gottesdienstordnungen als vorwiegender Charakter Einfachheit und Freiheit, so herrscht dagegen in dem von Genf aus verbreiteten Cultustypus gesetzlicher Ernst und Zucht vor. Nach der Genfer Liturgie vom Jahr 1545***) beginnt der Hauptgottesdienst mit der öffentlichen Schuld, dem Sündenbekenntnisse. Die Verlesung der zehn Gebote wurde erst später angeordnet, dann folgte Psalmengesang; nur biblische Worte sind gestattet; ferner ein einleitendes Gebet auf die nachfolgende Predigt, um welche alle gottesdienstlichen Handlungen von Anfang bis zu Ende sich bewegten. Nach der Predigt wird das allgemeine Kirchengebet (Bitte und Fürbitte) gesprochen, nach dem apostolischen Glaubensbekenntnisse die Gemeinde mit dem Segen entlassen. In derselben Folge verlaufen die Hauptgottesdienste aller der Landeskirchen, welche ihre Entstehung der Genfer Kirche verdanken †). Die Predigt hat insbesondere den Zweck, die Gemeinde zur Besserung und Heiligung zu führen. Sie ist überwiegend Gesetzes- oder Moralpredigt. Vor der Feier des Abendmahls erklärt die ganze Versammlung mit lauter Stimme, im rechten evangelischen Bekenntnisse leben und sterben zu wollen; so wird das Abendmahl vollständig zum Symbol gemeindlicher, sittlicher Entschließungen. Der Handlung selbst geht beinahe nichts als eine ziemlich trockene Vermahnung voran; auf Erhaltung der Gemeindezucht ist sie beinahe ganz gerichtet. Kein Altar, keine Lichter, keine Spur von ceremoniellem Gepränge. Ein Tisch mit einem sauberen leinenen Tuch bedeckt. Nach der Kirchenordnung der Niederländer in London wurde die Communion um einen Tisch sitzend genossen; dabei gieng die calvinische Gesetzesstrenge in dieser Kirchenordnung

---

*) A. a. O., 525: Non enim canendi commoditatem omnes habent ecclesiae.

**) A. a. O., 526: Neque enim alteram diem altera sanctiorem esse credimus, neque ocium Deo per se probari existimamus, sed et dominicam, non sabbathum, libera observatione celebramus.

***) So wahrscheinlich nach Niemeyer, a. a. O., XXXVII ff.

†) Daniel, a. a. O., III, 57 ff.

so weit, daß es nicht gelitten wurde, wenn ein Gemeindeglied, ohne durch Krankheit oder sonstige Noth verhindert zu sein, sich vom Abendmahlsgenusse fern hielt*).

---

§ 166.

Der Charakter der protestantischen Gottesdienstordnung überhaupt.

Wie aus unserer bisherigen Darstellung hervorgeht, so giebt es im Protestantismus eigentlich keine bewußte grundsätzliche Differenz auf dem Gebiete des Cultus. Daß der Gottesdienst seiner Idee nach etwas innerliches sei, daß auf die äußere Erscheinung desselben nichts ankomme, daß ihm endlich der Charakter der Einfachheit und Geistigkeit eigne: in diesem Punkte sind alle Reformatoren, alle hervorragenderen Theologen der Reformationszeit, alle Kirchenordnungen von Gewicht einverstanden. Die liturgischen Differenzen sind daher mehr zufällig entstanden und haben erst allmälig im Verlaufe der Zeit eine confessionelle Färbung angenommen. Luther war anfänglich darüber in hohem Grade verdrießlich, daß er noch so Manches aus der römischen Messe in seine Gottesdienstordnung hinübernehmen mußte, und er säuberte sie von katholischen Elementen bis zum Jahre 1526. Als aber sein Gegensatz zu den Schweizern immer schärfer hervortrat, als die Tradition in seinem Systeme wieder die Stelle eines Glaubensartikels einzunehmen anfieng, als er wieder zu den Argumenten der von ihm früher verhöhnten Scholastik zurückgriff, um seinen Standpunkt zu stützen, als „Neuerungen", die über seine Wagnisse hinausgiengen, ihm als „Teufelswerke" erschienen: da hatte er auch gegen den katholisirenden Cultus wenig mehr einzuwenden, und war zufrieden, wenn nur nicht „schweizerisch geneuert" wurde. Gleichwohl nahm er es den südwestdeutschen Lutheranern nicht übel, als sie die katholische Messe völlig über Bord warfen. Ja, grundsätzlich war er damit einverstanden. In der That läßt sich auch die norddeutsche lutherische Gottesdienstordnung, wie sie nach mancherlei Wandelungen neuerdings wieder restaurirt wird, vom protestantischen Standpunkte aus nicht begreifen. Drr Protestantismus war ein so durchgreifender Bruch mit dem römischen Katholizismus, daß dieser sich namentlich auch in got-

---

*) Richter, II, 107.

tesdienstlichem Leben kundthun mußte. Mit dem Glauben an das Meßopfer war auch der Meßkanon gefallen. Dieser hat nur Sinn und Bedeutung unter der Bedingung jenes Glaubens. Alle seine Bestandtheile verschlingen sich in der Wandlung wie in ihrem Herzpunkte, und wenn statt dieser eine Predigt die Cultusmitte bildet, so ist das eine mehr als wunderliche Paradoxie. Es ist doch meist die alexandrinische Restaurationslust unserer Zeit, welche an dem Rococcostyl halbrestaurirter Messen ihre Freude hat, da sie ja keinen größern Triumph kennt, als so viel Trümmerstücke der Vergangenheit wie nur möglich zu conserviren. Die gottesdienstliche Tradition hat allerdings eine besonders große Lebenszähigkeit; Jahrhunderte lang bleiben cultische Formen stehen, und selbst solche werden zu einem gewissen Scheinleben wieder aufgeputzt, die längst dem Tode verfallen waren. Daher dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn die lutherischen Messen gegenwärtig eine Scheinauferstehung feiern. Die Gemeinde, auf deren Stimme es im Gottesdienste allein ankommt, kümmert sich jedoch um diese Restitutionsexperimente entweder nichts, oder sie betrachtet sie mit Mißtrauen und Unwillen. Die klare, lebendige, aus der Gegenwart, ihren Bedürfnissen und Hoffnungen, geschöpfte Predigt zieht dieselbe allein im Gottesdienste an; sie ist im Protestantismus die gottesdienstliche Macht, trotz aller ihrer Schwächen und Mängel, bis auf den heutigen Tag geblieben. Das hat schon Luther mit prophetischem Ahnungsvermögen erkannt; darum hat er Gottesdienste ohne Predigt für nichts geachtet. Die tiefere gottesdienstliche Differenz zwischen dem lutherischen und dem reformirten Protestantismus kann sich nur auf die Form der Predigt und des Abendmahlsgenusses beziehen; das Uebrige ist auf beiden Seiten Nebensache. Lutherischerseits ist Predigt und Abendmahlsgenuß gleich anfänglich in ein falsches Verhältniß zu einander getreten; und es ist beachtenswerth, daß das dogmatisch so hoch gestellte lutherische Abendmahl gottesdienstlich so niedrig zu stehen gekommen ist. Es fehlt ihm lutherischerseits, wie wir gesehen, die Gemeindefeier. Die grundsatzwidrige Beibehaltung der Messe forderte allerdings sonntäglichen Abendmahlsgenuß; wenn aber die Predigt als der „fürnehmste" gottesdienstliche Bestandtheil anerkannt war, so konnte das Abendmahl nur noch ein untergeordneter sein. So straft sich jede Unfolgerichtigkeit durch sich selbst. Nur auf dem reformirten Kirchengebiete hat das Abendmahl eine seiner würdige Stelle als der Höhepunkt der Gemeindefeier gefunden. Die eben entwickelte Differenz hängt freilich noch mit einem tiefern Unterschiede zwischen lutherischem

und reformirtem Protestantismus zusammen. Die lutherische Predigt war anfänglich vorwiegend Gnadenverkündigung, später reine Lehrverkündigung, die reformirte war anfänglich vorwiegend Gesetzesverkündigung, dann Ermahnung zu einem reinen Leben. Der lutherische Gottesdienst konnte sich aus den Fesseln des Dogmatismus später nicht nur nicht wieder lösen, sondern ließ sich auch noch in die Bande des liturgischen Traditionalismus legen. Der reformirte Gottesdienst griff wenigstens immer, wenn auch oft einseitig moralisirend, ins gemeindliche Leben ein. Dogmatisirende Predigten von der Dürre und Trockenheit, wie sie das Lutherthum der Gemeinde von der Kanzel bot, hätten reformirte Gemeinden niemals ertragen. Entweder vorherrschende Lehrgesetzlichkeit, oder vorherrschende Moralgesetzlichkeit im Cultus: **das blieb das schließlich ungelöste Cultusdilemma.**

---

§ 167.

Schlußbetrachtung.

Es ist nicht bloßer Zufall, wenn unsere Untersuchungen mit dem Abschnitte von dem gottesdienstlichen Leben der Kirche abschließen. Ist es doch in der protestantischen Kirche dahin gekommen, daß beinahe ihr gesammtes öffentliches Leben in dem gottesdienstlichen aufgeht. Schon in den alten Kirchenordnungen hat es daher an Versuchen nicht gefehlt, die mangelhafte Theilnahme am Gottesdienst als Abfall vom Christenthum selbst zu betrachten und zu bestrafen. Damit ist jedoch nur der thatsächliche Beweis geleistet, daß allmälig der Protestantismus wieder eine vorwiegend katholische Lebensform angenommen hat. Nur auf dem katholischen Standpunkte decken sich gottesdienstliches und kirchlich sociales Leben. Auf dem protestantischen verhält sich das ganz anders.

Der Protestantismus hat vor allem das Gewissen der Menschheit befreit, und das unmittelbare Verhältniß des Menschen zu Gott wiederhergestellt. Daher ruht auch die protestantische Kirche nicht auf Institutionen und Traditionen, sondern auf dem befreiten und befreienden Gewissen, welches nur in der christlichen Gemeinde seinen wahren Ausdruck und seine naturgemäße Vertretung findet. Die Gemeinde zu einer freieren und selbstständigeren Entwicklung ihrer religiösen und sittlichen Lebenskräfte anzuleiten, ist um so mehr die Aufgabe des Protestantismus, als was nicht aus der Freiheit kommt, unter das Gesetz

und darum nicht zum Lebensorganismus des Protestantismus gehört. So lange es überhaupt im protestantischen Gemeindeleben noch Gebiete gibt, welche lediglich von den Mächten des Gesetzes beherrscht werden, so lange ist das Prinzip des Protestantismus noch nicht allseitig in demselben durchgedrungen, die Wahrheit und Freiheit des Evangeliums ist noch nicht zur allgemeinen Herrschaft gelangt. Alle gemeindlichen Lebensgebiete müssen daher durch die Kraft des in Christo befreiten Gewissens bestimmt werden; erst, wenn dies der Fall, kann der Protestantismus seine Bestimmung als vorläufig erreicht betrachten.

Sicherlich wird nun aber Niemand behaupten, daß die gottesdienstliche Seite des Gemeindelebens alle übrigen in sich begreife. Umgekehrt ist sie von eigenthümlicher Art und bewegt sich in einer besondern Sphäre. Dem Katholizismus und allen katholisirenden Richtungen ist es vornämlich eigen, das gottesdienstliche Leben als ein apartes, in sich abgeschlossenes zu fassen, und sich der Vorstellung hinzugeben, daß das Gesammtverhalten des Menschen zu Gott in seinem gottesdienstlichen Verhältnisse sich völlig auslebe. Es ist dies eine Folge der dualistischen Lebensansicht, welche den Katholizismus kennzeichnet. Priesterthum und Laienthum, Kirche und Welt, Gottesdienst und Werkdienst, heiliges Leben und profanes Leben bilden innerhalb des Katholizismus unvereinbare Gegensätze, sie liegen neben einander, so gut sie sich oft mit einander vertragen. Diesen Dualismus aufzuheben, liegt in der Bestimmung des Protestantismus. Er hat den Versuch dazu gemacht und ist damit nicht durchgedrungen. Die Frömmigkeit hat sich im Protestantismus, so zu sagen, wieder aufs neue in den Schmollwinkel zurückgezogen, sie hat sich aufs neue in den Amtsrock des Geistlichen, in das Sonntagskleid des „Laien" eingehüllt, und über die geweihten Räume des Gotteshauses hinaus hat ihr Einfluß niemals recht reichen wollen. Man vernimmt Anklagen gegen die Wissenschaft, die Kunst, den Staat, die Gewerbe, die Poesie, die Schaubühne, die Schule, die Gesellschaft, die Zerstreuungen und Vergnügungen des Alltaglebens, wie sehr es allen diesen Gebieten an christlichem Charaktergepräge mangle. Wer klagt aber so, als jenes Kirchenthum, welches sein Bestes geleistet zu haben meint, wenn es seine Gottesdienste regelmäßig abgehalten, für reinen Lehrvortrag und stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung gesorgt, und das Amt der Schlüssel restaurirt hat. Anstatt von der erschreckenden Selbsttäuschung uns loszumachen, daß mit dem Aufblühen des gottesdienstlichen Lebens auch das christlich-sociale einer neuen Blüthe entgegengehe, daß im ersteren das letztere mitenthalten

sei, wiegen wir uns in den Schein dieser Illusionen immer gedankenloser ein, restauriren alte Gesangbücher, Agenden und Kirchenordnungen und treiben mit dem Kreuzeszeichen unschuldigen Kindern angeblich Teufel aus, während das Vertrauen der Gemeinden zu unsern Leistungen immer mehr schwindet und die Kirche eine immer isolirtere Stellung in dem Organismus der die Zeit und die Welt bestimmenden und treibenden Faktoren einnimmt.

Das gottesdienstliche Leben ist gewiß ein wichtiges und bedeutungsvolles Moment in dem christlich-socialen Gesammtleben. Allein die Entwicklung, Bildung und Vollendung des letztern selbst ist die Bestimmung des Protestantismus. Im Gottesdienste wird die Gemeinde ihres Verhältnisses zu Gott bewußt; sie steigt hinab zu dem Urquell aller Wahrheit, um aus demselben neue höhere Kräfte zu schöpfen; sie vertieft sich in Gott, empfindet den Anhauch seines Geistes, empfängt den Eindruck ihrer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit dem Heiligen und Sündlosen gegenüber; sie bricht endlich auch in Lob, Preis und Dank gegen den aus, von welchem sie die Fülle aller Gnadengüter in unerschöpflichem Maße nimmt. Je mehr ihre Frömmigkeit an der Quelle des göttlichen Lebens wirklich genährt wird, um so mehr wird auch ihr sittlicher Sinn und Trieb geweckt. Aufs neue erhebt sie sich von vielem Straucheln und Fallen zu einer göttlich starken Gesinnung, und nicht nur mit guten Entschließungen verläßt sie das Haus des Herrn, sondern sie fühlt auch die Stärkung zu frischer Bethätigung des Guten. Allein mit dem Allem ist doch eigentlich die Hauptsache nicht gethan. Es sind wohl neue Erkenntnisse geschöpft, neue Anregungen gewonnen. Allein nun gilt es, auf allen Lebensgebieten die Anwendung davon zu machen. Diese Aufgabe kann der Gottesdienst nicht übernehmen. Er ist noch nichts lediglich für sich. Der Gedanke, daß er eine Selbstdarstellung der Gemeinde Gott gegenüber, ein eigenthümliches gottwohlgefälliges menschliches Werk sei, ist wesentlich katholisch. Der Gottesdienst ist nur etwas in seiner Beziehung zu der Gesammtheit aller Lebensaufgaben und Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde, als ein Sammel-, Ruhe- und Erneuerungspunkt für die allseitige christlich-sociale Thätigkeit derselben.

Wo findet sich nun aber gegenwärtig diese umfassende Thätigkeit der Gemeinde? Es giebt bis jetzt, namentlich innerhalb des deutschen Protestantismus, kein allseitig entwickeltes und organisirtes Gemeindeleben. Die katholischen Vor-

aussetzungen, welche in der deutsch-protestantischen Kirche herrschend geblieben sind, haben die Ausbildung des Gemeindelebens, die Erfüllung der Gemeindeaufgaben gehindert. Man ist erstaunt, daß der Katholizismus seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts unaufhörlich Fortschritte gemacht, daß er dem Protestantismus ein Gebiet nach dem andern wieder abgewonnen hat, daß er noch heute die katholische Politik fast aller europäischen Regierungen — die protestantischen nicht ausgenommen — bestrickt und beherrscht. Man sollte sich eher wundern, daß der Protestantismus seine Weltstellung, wenn auch in sehr unzureichendem Maaße, bis auf den heutigen Tag behauptet hat. Er hat sie freilich nicht behauptet mit Hülfe des deutschen Lutherthums; dieses hat zur Zeit des großen prinzipiellen Völkerkampfes im siebzehnten Jahrhundert mit dem Erbfeinde gebuhlt, und buhlt jetzt wieder im Augenblick einer herannahenden neuen Völkerkatastrophe mit demselben. Der Protestantismus hat seine Weltstellung behauptet mit Hülfe der reformirten außerdeutschen Völker, die den Geist der religiösen Freiheit in einen neuen Welttheil getragen haben, und denen es vielleicht gelingen wird, die erloschenen Gluthen des romanischen Christenthums zu neuen Flammen anzufachen.

Die katholischen Völker bedürfen der religiösen, sittlichen und geistigen Befreiung: aber die protestantische Kirche der „reinen Lehre und des stiftungsgemäßen Sakramentes" kann, selbst unfrei, diesen Befreiungsakt nicht vollziehen. Hengstenberg und der Bischof Ketteler von Mainz: wo liegt denn zwischen beiden die Scheidelinie der prinzipiellen Differenz? Wenn eine wirklich vorhanden ist, sollte der Vortheil nicht auf Seite des letztern sein? Der Katholizismus ist ein System; in dem Gewissens- und Geistesdrucke, den er ausüben muß, wenn er an den Wunden der Freiheit nicht sterben will, ist Methode; eine tausendjährige Existenz flößt auch im Untergange noch Achtung ein. Aber der von sich selbst abgefallene Protestantismus, der seinen eigenen Ursprung verläugnet, der sich auf die Freiheit beruft, um die Freiheit zu vernichten, der, anstatt die freie Wissenschaft und ein geistesfrisches Gemeindeleben zu bebauen, uns mit theologischer Scholastik und pastoralem Amtsdünkel abspeist, der hoffärtig ist nach unten und höfisch nach oben, der sich lutherisch nennt und Luthern gerade in dem verläugnet, worin er am größten war, in der unverwüstlichen Liebe zu seiner Nation: wie wäre denn der im Stande, die bedrohte Weltstellung der Reformation gegen tückische

Angriffe zu schirmen, oder gar das befreiende Wort den an vielhundertjährigen Fesseln rüttelnden Brüdern über den Alpen zuzurufen?

Das Bewußtsein, daß die Kirche Christi auf der Gemeinde ruht, dämmert gegenwärtig auch unter den katholischen Christen auf; die Reformation ist auch für sie geschehen; auch sie haben Antheil an den Segnungen des Protestantismus. Aber vor Allem muß dieser sich auf sein eigenes wahres Wesen wieder besinnen, sonst ist es ihm nicht möglich, seine Mission der Befreiung unter den harrenden Völkern zu erfüllen. Er muß insbesondere zur vollen Erkenntniß davon kommen, daß der Schwerpunkt seiner Kraft nicht im Amte, sondern in der Gemeinde liegt, daß das Amt im Protestantismus überhaupt nur Bedeutung hat als das Amt der Gemeinde. Um diese Selbsterkenntniß des Protestantismus zu verhindern, dafür wird gegenwärtig das Mögliche geleistet.

Unsere Untersuchungen haben gezeigt, auf welchem Wege die Staatsgewalt innerhalb der protestantischen Landeskirchen sich der Kirchenregierung bemächtigt hat. Die gegenwärtigen politischen Verhältnisse sind der Art, daß der Staat die Kirche frei geben muß; dieser Akt der Emancipation hat sich nicht nur in kleinern, sondern auch in dem größten vorwiegend protestantischen deutschen Staate grundsätzlich bereits vollzogen. Wer hat nun aber in dem letztern die Zügel der Kirchenregierung an die Hand genommen? Wer hat die Verantwortlichkeit, an der Spitze einer Kirchengemeinschaft von eilf Millionen Seelen zu stehen, übernommen? Einige Juristen und Theologen, die der Landesherr ernannt hat, regieren ohne alle verfassungsgemäße Mitwirkung der Landesgemeinde die eilf Millionen Protestanten. Sie regieren die als „frei und selbstständig" erklärte Kirche, ohne daß die Landeskirchengemeinde ein Wort dazu zu sagen, oder ein Organ hätte, welches ihren Wünschen und Bedürfnissen etwelche Geltung zu verschaffen im Stande wäre. Die Kenntniß, welche jene vom Landesherrn bestellte kirchliche Oberbehörde von den landeskirchlichen Zuständen erhält — diese erhält sie durch die von ihr bestellten untern kirchlichen Organe, d. h. durch sich selbst. Und man ist erstaunt, daß solche Zustände keine Dauer nach innen versprechen, keine Achtung nach außen einflößen, daß Niemand dabei gewinnt, als — der römische Katholizismus.

Nicht ohne Absichtlichkeit wird die Besorgniß verbreitet, daß für den Fall der Begründung eines freiern und selbstständigern Gemeindelebens der Protestantismus großen Gefahren und Erschütterungen ent-

gegengehe. Die Schreckensgestalten einer verwilderten Massenherrschaft, die Gespenster kirchlicher Demagogie und lichtfreundlicher Glaubenslosigkeit werden nicht ohne Pathos heraufbeschworen. Aber es handelt sich hier um etwas ganz anderes als Gespenster; es handelt sich um die Prinzipien kirchenpolitischer Gerechtigkeit, Wahrheit und Weisheit, nachdem der Staat auf die Regierung der protestantischen Kirche verzichtet hat. Diese Prinzipien *erheischen mit unerbittlicher Nothwendigkeit die verfassungsmäßige Organisation der protestantischen Kirche aus der Tiefe und Mitte ihres eigenen Wesens heraus.* Eine folgerichtige und gewissenhafte Anwendung und Durchführung des Prinzips und Wesens des Protestantismus auf dem Gebiete der Kirchenverfassung ist jetzt unausweichlich. Wir können uns gegenwärtig nur *für* oder *gegen* jenes Prinzip erklären. An unsern deutschen kirchlichen Zuständen ist aber nichts beklagenswerther als das unheimliche Zwielicht, das über ihnen schwebt. Im Namen des Protestantismus wird der Protestantismus untergraben.

Es liegt, wie wir gezeigt, im Wesen des Protestantismus, daß er von der Gemeinde aus sich entwickelt; es muß daher auch das Kirchenregiment auf der Gemeinde ruhen. Wenn der Aufbau der protestantischen Kirche auf dem Grunde der Gemeinde versäumt wird, so verfällt sie entweder dem Staatskirchenthum, d. h. *den politischen Interessen*, oder sie wird der Geistlichkeitsregierung, *den hierarchischen Gelüsten*, zur Beute. Es sind das nicht böse Träume, die in uns aufsteigen, nicht luftige Gespenster, die wir citiren; es ist eines der hundertjährigen leidensvollen Trauerspiele, dessen letzten Akt wir mit erleben. Aus der Zerfahrenheit unserer kirchenpolitischen Zustände, die von einer solchen Beschaffenheit sind, daß der kräftigere, sittlich gesundere und gebildetere, Theil der Nation fast alles Interesse daran verloren hat, kann unsere Kirche nur durch eine Erneuerung aus der Tiefe und Mitte christlichen Gemeindelebens gerettet werden. Eine verfassungsmäßige Organisation derselben, durch welche es der Landesgemeinde möglich wird, in ihrer Gesammtheit nach allen in ihr berechtigten Richtungen zum Worte zu kommen, ist das dringendste Bedürfniß, das einzige Mittel, dem Spiele der Standes- und Parteiinteressen, welches gegenwärtig in der Kirche zu ihrem größten Schaden getrieben wird, einen Riegel zu schieben. Was ist denn für die Kirche zu besorgen für den Fall, daß die Gemeinde der selbstständigen (unbescholtenen) evangelischen Christen aus dem Zustande der bis-

herigen Bevormundung durch die Staats= und Amtsgewalt heraus=tritt, und durch ihre eigenen natürlichen Organe sich selbst regiert?

Die ewige Kirche ist ja — auf dem Standpunkte des Protestantis=mus — unsichtbar, lediglich ein Gegenstand des Glaubens. Für diese rein geistige, unvergängliche, unter dem unmittelbaren Schutze des Herrn stehende Gemeinschaft ist sicherlich nichts zu besorgen. Für uns han=delt es sich nur um die sichtbaren, von Menschenhand errichteten, den Wechselfällen der Geschichte ausgesetzten, Landeskirchen. Wenn diese auch alle untergiengen, so wäre die ewige Kirche hierdurch in ihrem Bestande nicht erschüttert. Allein die vergänglichen Landeskir=chen bedürfen zu ihrer festen Dauer einer Grundlage, welche ihren Zusammenhang mit der ewigen Kirche erhält; sie bedürfen zu ihren Stützpfeilern der Wahrheit und der Freiheit, und diese können nur da eine bleibende Stätte finden, wo die künstlich gemachten Zu=stände ein Ende nehmen, wo die Kräfte, die im Innern leben, auch nach Außen zu wirken vermögen. Der Wahrheit bedarf die prote=stantische Kirche gegenwärtig vor Allem. Die freie Forschung ist in ihr künstlich gehemmt, die Geltung der Tradition wird künstlich gestärkt, der wissenschaftliche Trieb wird dadurch krankhaft überreizt. In den theologischen Fakultäten herrscht mit geringer Ausnahme jenes apolo=getische Bemühen vor, das die Waffen der Gelehrsamkeit fast nur noch im Dienste der Erhaltung des Ueberlieferten verwendet. Anstatt, daß die Forschung aufgemuntert würde, wird sie durch Nichtbeachtung in der Li=teratur, durch Zurücksetzung im öffentlichen Dienste bestraft. Mit sol=chen Mitteln gelingt es, ein theologisches Geschlecht zu erziehen, dem vor jedem freien Gedanken bangt, das sich willig unter das Joch je=des herrschenden Systems schmiegt, das sich vornämlich in dem Be=wußtsein zufrieden giebt, daß fügsame Unterordnung unter die Ge=walt am schnellsten zu Brod und Ehren führt. In solchen Zeiten wenden die kühneren und edleren Talente sich instinktmäßig von der Kirche ab, und diese, anstatt bestimmend und leitend an der Spitze der geistigen Bewegung des Jahrhunderts zu stehen, sieht sich im=mer unwiederbringlicher an den Schweif gedrängt.

Der Protestantismus — wir würden das zu unserm größten Schaden vergessen — ist die Antithese gegen alle Gewissenlosigkeit, gegen alle geistige und sittliche Trägheit, der Bruch mit der ungeprüften Tra=dition, die Vertiefung in die ewigen und ursprünglichen Mächte, aus denen das Reich der Erscheinungen entspringt. Er ist der Geist der rastlosen Kritik, der sich niemals mit der äußern Ge=

stalt zufrieden giebt, sondern stets auf den Kern und das Wesen aller Dinge dringt. Er ist diesem seinem Wesen von Anfang an nicht überall treu geblieben. Er hat sich aus demselben nicht immer recht zu begreifen gewußt. Er hat sich wieder in das katholische System der traditionellen Autorität verwickelt; er hat die Bibel selbst in ihrer menschlichen Erscheinung zu einer unwahren göttlichen Autorität gestempelt. Er hat vielfach geirrt, weil er vielfach von sich selbst abgewichen ist. Aber der ihm innewohnende unauslöschliche Gewissenstrieb hat ihm im Fallstricke des Irrthums niemals Ruhe gelassen; er hat den Katholizismus in sich selbst immer wieder zu überwinden versucht, und er wird es auch jetzt thun, er wird sich frei machen auch von den Banden seiner eigenen Tradition, und im Rückgange auf sein eigenes ewiges Wesen seine ewige Kraft und weltüberwindende Wahrheit wieder finden.

Um zu seiner Wahrheit zu gelangen, dazu bedarf der Protestantismus nothwendig der Freiheit. Der Widerstand gegen das Joch des Gesetzes ist von seinem Wesen unzertrennlich. Auch gegen die falsche Freiheit hat er nur protestirt, um die wahre zu erringen. Er will allerdings nicht die Freiheit der natürlichen, in Selbstsucht und Genussestrieb verstrickten, Individualität; diese ist gebunden an die blinde sinnliche Naturkraft. Er will die Freiheit des auf Gott bezogenen, aus Gott erneuerten, durch Gott bestimmten Subjektes; nicht die Freiheit egoistischer Laune und Willkür, sondern die Freiheit geistiger und sittlicher Selbstverantwortlichkeit. Aber eben darum muß er auf dem religiös-sittlichen Gebiete ein Feind jeder Bevormundung sein, welche zwar das Individuum von eigener Verantwortung entlastet, aber ihm auch das Recht und die Pflicht eigener Selbstbestimmung entzieht. Er will die Frömmigkeit, aber nicht bloß wie sie in sich selbst ist, sondern wie sie aus sich selbst herausgeht und die Welt gewinnt in ihrer bildenden Thätigkeit, in sittlicher Schönheit und Stärke. Er läßt sich nicht blenden durch den äußeren Schein des Guten, weder durch knechtischen kirchlichen Werkdienst, noch durch selbsterwählte Sinnenpein, sondern überall geht er auf die innere Wurzel der ächten frommen Sitte, auf den Zusammenhang mit Gott zurück. Er will die volle, ganze, aus dem Ewigen stammende Frömmigkeit, aus welcher der sittliche Wille entspringt. Die protestantische Frömmigkeit ist nur dann gesund, wenn sie gesunde sittliche Frucht im Leben der Gemeinde trägt.

Der Protestantismus bedarf endlich auch noch der Einheit. Es hängt das mit seinem Gewissensbedürfnisse aufs innigste zusammen.

Nicht das individuelle Gewissen, sondern das Gewissen der Gemeinschaft will in ihm zu seiner vollen Bethätigung gelangen. Er will darum die Bildung einer neuen Gemeinschaft auf dem Gewissens- und Glaubensgrunde. Aber er will die Einheit nicht auf dem Wege der katholischen Kirche, nicht durch Gesetz und Zwang, sondern durch Wahrheit und Liebe. Darum kann ihm an einer äußern einheitlich geformten Weltkirche um so weniger gelegen sein, als diese nur durch gewaltsame oder künstliche Mittel zu Wege gebracht werden kann. Er will die Einheit aus der Tiefe der bewußten Ueberzeugung durch das Mittel wissenschaftlicher Erörterung, durch Vereinigung Vieler zu gemeinsamen Zwecken der Liebe, durch Duldung und Achtung gegen das Eigenthümliche und Besondere in der fremden Ueberzeugung und Gestaltung des kirchlichen Lebens. Er ehrt darum jede Ueberzeugung, die aus dem Wahrheitssinn entsprungen ist; er hört nie auf zu lernen, das beste Mittel um fremde Meinungen zu achten. Er bleibt sich dabei stets bewußt, daß alles Denken und Erkennen unvollkommen ist, und daß die Religion selbst der unsichtbaren Sphäre des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung angehört. Wenn daher der Protestantismus gegen äußerlich gemachte Vereinigungsversuche argwöhnisch ist: so liegt ihm um so mehr an der Verbrüderung der Geister und Gemüther. Daß unter den Protestanten eine Vereinigung in den Grundüberzeugungen sich immer mehr vollziehe, daß das Gemeindeprinzip immer allgemeinere Anerkennung unter ihnen finde, daß auf diesem insbesondere eine deutsche Kirche aus den einzelnen Landeskirchen sich immer enger zusammenschließe und auch mit den übrigen Kirchen der protestantischen Welt immer mehr in ein Verhältniß herzlichen Wohlwollens trete, das ist ein Wunsch aus der Tiefe und Mitte des Wesens des Protestantismus.

Wie sehr hiernach allen confessionellen Differenzen nur ein untergeordnetes Gewicht beizulegen ist, leuchtet ein. Der Protestantismus ruht nicht in den Angeln theologischer Lehrartikel, sondern auf dem Anker des Glaubens und dem Felsengrunde des göttlichen Wortes und eines gottgeheiligten Lebens. Das Zeitalter des Petrus, das judenchristliche, ist vorüber. Das Zeitalter des Paulus, das heidenchristliche, kommt seinem Ablaufe näher. Das Zeitalter des Jüngers der Liebe, des Johannes, das universell-christliche, hat begonnen. In ihm wird das Wesen des Protestantismus erst seine vollkommene Erscheinung finden. Zu diesem Zwecke muß freilich noch viel petrinischer Sauerteig ausgeschieden, noch viel paulinische Kampfesschärfe

gemildert werden. Energischer als je aber muß zurückgegangen werden auf die Grundkräfte, aus welchen die Reformation entsprungen ist. Denn noch ist sie nur angefangen, aber lange nicht vollendet. Gegenwärtig wird ihr weiterer weltgeschichtlicher Entwicklungsgang gewaltsam und künstlich gehemmt; — eine ernste Krise ist im Anzuge; sie könnte eine Katastrophe auf Tod und Leben werden. Aber in Wirklichkeit kann sie doch nur zum Leben führen; denn sie wird und muß führen zur, wenn auch allmäligen, doch sicheren religiösen und sittlichen Befreiung der seit dreihundert Jahren staatlich und kirchlich bevormundeten, aber zu selbstständigem Leben aus Gott vom Herrn der Kirche berufenen, Gemeinde.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Das Prinzip des Protestantismus.

Erstes Buch: Die Wahrheit des Protestantismus.

Erster Abschnitt: Die Quellen der Wahrheit.

Erstes Kapitel: Das Gewissen.

Zweiter Abschnitt: Die Erscheinung der Freiheit.

Erstes Kapitel: Das Verhältniß des evangelischen Glaubens zum evangelischen Leben.

Zweites Kapitel: Der Inhalt des evangelischen Lebens.

Drittes Buch: Die Einheit des Protestantismus.

Erster Abschnitt: Das Wesen der Kirche.

Erstes Kapitel: Die unsichtbare Kirche.

Zweites Kapitel: Die sichtbare Kirche.

Zweiter Abschnitt: Die Verfassung der Kirche.

Erstes Kapitel: Die Gemeinde.

Zweites Kapitel: Das Amt.

Druckberichtigungen.

Seite 34 Z. 8 von oben ist statt geschmiedete zu lesen: g e s c h m i e d e t.
„ 45 „ 3 von unten ist statt stanta zu lesen: s t a n t e.
Ebendaselbst ist statt impeteret zu lesen: i m p e t r e t.
„ 75 „ 7 von unten ist statt plene zu lesen: p l a n e.
„ 82 „ 13 von unten ist statt atqua zu lesen: a t q u e.
„ 86 „ 15 von oben ist statt entschieden zu lesen: e n t s c h i e d.
„ 91 „ 12 von unten ist statt hafteten zu lesen: h e f t e t e n.
„ 105 „ 12 von unten ist statt die Freiheit zu lesen: d i e W a h r h e i t.
„ 124 „ 6 von unten ist stott Deuteronium zu lesen: D e u t e r o n o m i u m.
„ 134 „ 3 von unten ist statt profieri zu lesen: p r o f i t e r i.
„ 148 „ 16 von oben ist statt war der zu lesen: w a r d e r.
„ 161 „ 15 von unten ist statt geschehen zu lesen: g e s c h e h e n i s t.
Ebendaselbst Z. 13 von unten ist statt seinem zu lesen: e i n e m.
„ 170 „ 2 von oben ist statt bezeichen zu lesen: b e z e i c h n e n.
„ 173 „ 12 von oben ist statt Einwirkung geschützt zu lesen: Einwirkung d i e s e geschützt.
„ 188 „ 13 von unten ist statt des zu lesen: d a s.
„ 198 „ 6 von unten ist statt conjungilibus zu lesen: i n c o n j u n g i l i b u s.
„ 199 „ 15 von unten ist statt letztere zu lesen: e r s t e r e.
Ebend. Z. 14 von unten ist statt erstere zu lesen: l e t z t e r e.
„ 273 „ 8 von oben ist statt Außerungen zu lesen: A e u ß e r u n g e n.
„ 278 „ 2 von unten ist statt virtuti zu lesen: v i r t u t e.

Kleinere Verstöße und Ungleichheiten in der Interpunktion mögen mit der Abwesenheit des Verfassers vom Druckort entschuldigt weiden.

Druckberichtigungen.

Seite 34 Z. 9 von oben ist statt [illegible] zu lesen: geschmiedete.

„ 46 „ 6 von unten ist statt [illegible] zu lesen: atante.

Ebendaselbst ist statt impoterat zu lesen: impetret.

„ 73 „ 3 von unten ist statt [illegible] zu lesen: plane.

„ 82 „ 11 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 86 „ 15 von oben ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 91 „ 22 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 105 „ 12 von unten ist statt die Arbeit zu lesen: die Urarbeit.

„ 124 „ 6 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 134 „ 3 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 145 „ 16 von oben ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 161 „ 15 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible] ist.

Ebendaselbst Z. 13 von unten ist statt einen zu lesen: einem.

„ 170 „ 2 von oben ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 173 „ 12 von oben ist statt [illegible] zu lesen: [illegible]

[illegible].

„ 188 „ 19 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 193 „ 6 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 199 „ 15 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

Ebendas. Z. 14 von unten ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 273 „ 8 von oben ist statt [illegible] zu lesen: [illegible].

„ 276 „ 2 von unten ist statt virtuti zu lesen: virtute.

Kleinere Versehen und [illegible] in der Interpunktion mögen mit der Rücksicht des [illegible] entschuldigt werden.